المعرفة

مجلة ثقافية شهرية
تصدرها
وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية

- نعم ! كيف ، ولماذا ؟
الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة
- نعم للقائد الرمز — علي القيم
- ثالوث الريبة : المعري ، دوستويفسكي وهايزنبرغ .
- رؤية الدولة عند ابن خلدون .
- مقدمة في علم الليزر .
- لسيدة الريح مريم — شعر .
- الشبح الأسود — قصة .

في هذا العدد

نعم ! كيف ، ولماذا ؟	الدكتورة نجاح العطار	ا-ح
◇ نعم للقائد الرمز	علي القيم	٩
□ الدراسات والبحوث		
ثالوث الريبة : المعري ، ودستويفسكي ، وهايزنبرغ	بقلم المهندس فايز فوق العادة	١٤
اتجاهات النظرية الاجتماعية ودراسة الفعل الانساني في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين	د. أحمد الاصفر	٥٥
رؤية الدولة عند ابن خلدون	عبد القادر فياض	٨٩
الحلم العربي « دراسة في الأدب الشعبي »	يوسف اسماعيل	١١٤
الرؤيـة والشعر العربي الحديث	اسماعيل دندي	١١٤
□ الابداع		
◇ شعر		
لسيدة الربع مريم	صالح هواري	١٦٠
◇ قصة		
الشبح الأسود	نادر السباعي	١٦٦
□ آفاق المعرفة		
مقدمة في علم الليزر	يعرب نبهان	١٧٨
بشر فارس والدفاع عن قيم الحضارة العربية الاسلامية	جورج عيسى	١٩٧

للقائد الرمز



وفي هذه الحال النادرة ، ينبثق المرتجى من قلب الشعب ،
ويكون مع الشعب ، بداية تتخطى النهاية ،
لأنه ، في ذاكرة الوطن ، يعيش ملهما ويبقى ، والوطن يعطيــه ،
وكذلك الشعب ، اسماً منذوراً على اسم الحق ،
ويعليه ، ويغليه ، ويفديه ، لأنه به يطلع على الدنيا ،
وبه ومعه ، يكون الوطن والشعب مجدا ومكانة ووجودا باقيا .

★ ★ ★

أنني مثلكم تماما ، أقرأ التاريخ في صحائف الورق والفولاذ ، ولي ،
كما لكم ، ذاكرة تعي ،وتحفظ ما تقرأ على راحات الأكف ،
لا خطوطا بل كلمات ، هي معطى الحقائق لا خرافات التنجيم ،
ومنذ عشرين حولا ونيف ، قرأت كلمات حافظ الأسد ولا أزال ،
وهذا ، في الولاء ، قناعة ترسخت مع كل صبح جديد ،
رسخها الفعل ، بما هو انجاز على الأرض ، لا توشيحة في السحب ،
واذ أحاول ، اليوم ، تعبيرا عن هذه القناعة ، فالتعبير يؤاتي ،
لأن ما سأقوله بسيط ، بل هو غاية في البساطة : حافظ الأسد هو
الزهرة والأسطورة والشخصية التاريخية جميعا .

★ ★ ★

ولأنه كذلك ، فالبيعة له ضرورة وطنية وقومية واجتماعية وانسانية ،
وفي هذه المبايعة الاجتماعية يتجذر الحب ، ويخضر الأمل ، ويزهو
الكفـــاح ،
انما في بيعتنا هذه ، نلقي ، كرة أخرى ، أثقالنا وهمومنا على منكبيه
وحين يقبل هو الترشيح ، ويتلقى غدا اجماع « نعم » ، يكون في
المضحـين ،

يكون كما في القول المأثور :

« اللهم لا أسألك حملا خفيفا ، بل أسألك ظهرا قويا »

وقد عرفنا فيه : ثقل الحمل ، ثقل الأمانة ، وقوة الظهر ،

ومن أجل هذا ، في سورية وخارجها ، وأبعد من الوطن العربي ،

تتجلى صفاته القيادية العظيمة ، التي نحن بمسيس الحاجة اليها .

★ ★ ★

ولئن كنا ، في التأريخ لعهده المجيد ، نتوقف عند ١٦ تشرين الثاني ١٩٧٠ ،

فانما نتعامل ، على هذا النحو ، مع تأريخ منقوص جدا ،

علينا ، وفاء للحقيقة ، أن نكمله بالرجوع الى ما هو قبله كثيرا ،

فالشخصية التاريخية ، في براعة القلم وحد السيف ، لا تأتي من فراغ ، ولا من أعجوبة ، وكذلك لا تأتي مصادفة ،

وحافظ الأسد جاء الينا من قلب الشعب ، ابنا وأخا وأبا وقائدا ،

لكنه جاء الينا قبل ذلك ، من درب طويل طويل في النضال ، هو وحده جدير به ،

ونحن وحدنا ، في هذا المحيط العربي ، الخليقون فخرا بهذه الجدارة دونما حكر أو استئثار ، لأنه ، في مواقفه ، حربا وسلما ،

تجاوزنا الى حد بعيد ، فاحتاز العالمية ، شهادة وشهادة وشهادة .

★ ★ ★

هكذا تتوضح الأمور ، وتستقيم السيرة على وجهها الصحيح ،

وتصبح كلمة « نعم » بدهية : ومن تحصيل حاصل وأكثر ،

مادمنا ، في سورية ، ندرك : أنه القائد والمنقذ ، وكذلك يدرك العرب والعالم أيضا .

أما الأدلة ، لو كنا نحتاجها ، فهي وقائع حمر وبيض ، صارت الآن ملــك التاريخ ،

فهي حمر بتشرين التحرير ، وما سبقه ولحقه ، من معارك ضاريات ،

وهي بيض بهذه النهضة ، غلالها يبادر ، ولا سبيل الى التعداد ،

وهو صاحب «النهارين» من فرط سهر دائم وعمل دؤوب وموصول .

يعطي ويعطي ، ثم يزداد عطاء ، ما ازدادت التنمية والسياسة تطلباً .

والتنمية الى اتســاع ، والسياسة الى تشعب ، ومؤتمــر السلام الى تعقــد .

وفي هذا المؤتمر ، لنا الموقف الصعب ، لأنه الموقف المتميز ، ثوابت وحقائــق ؛

وفي خضم هذا الصراع ، نحتاجه بمثل مايحتاجه العرب ، وبقدر أكبر لذلك نقول «نعــم» قلبا ويدا ولسانا ، ونقولها خالصة لوجه الله والصــدق ؛

ولا عبرة بالعدد وهو كبير ، ولا بالولاء يزحف موجا بشريا ،

بل العبرة في أن الجميع ، ودون استثناء ، معه بقلوبهم ، وهذا حسبه

فالبيعة تأتيه دون طلاب ، والمبايعون هم الطالبون ، وهو المطلوب ،

واني لأعرف ، كما يعرف الجميع ، أن حافظ الأسد قد أصبح أمنيــة قياديــة ،

هي بعض أمانينا ، في أن يبقى على دفة السفينة ، وأن يأخذ بنا الى شاطىء الســلام .

★ ★ ★

ان أجمل المودات ما كان عفويا في انطلاقته : تعبيرا وتأييدا ومنحا ،

وجماهيرنا ، في عفوية انطلاقها ، قد بايعت قبل يوم المبايعة ، حتى ليتساءل المراقب المحايد : هل بعد هذا من حاجة للاستفتاء ؟

غير أن الاستفتاء ، في حياتنا الدستورية ، وفي ديموقراطيتنا الشعبية، ممارسة مطلوبة لذاتها :

مطلوبة لأنها تعويد وتشجيع للناخبين على ممارسة حقهم الدستوري بحرية كاملة :

ومطلوبة لأنها في سريتها ، تكفل للمستفتي أن ينفرد بضميره ، وبعد ذلك يفتي .

ومطلوبة ، فوق هذا ، لأن الضمير مكاشفة بين المخلوق والخالق ، وفي هذا اظهار للمضمر في السرائر .

ومطلوبة لأن هذا الاظهار للسريرة ، في خلوة الاستفتاء ، توكيد واحترام للمبدأ والايمان .

ومن هنا تصبح الدعوة لممارسة الحق الدستوري ، دعوة لاثبات وحدتنا الوطنية على أساس من مبدئنا وايماننا كليهما

★ ★ ★

يبقى أن القائد ، أيا كان ، هو في مجموع صفاته وشمائله ، التي تندرج فيها التجربة المنبثقة من معطيات قيادته ،

فما هي النتائج التي أعطتها تجربة واحد وعشرين عامامن التصحيح، تقويما للمسار ، وانهاء للعزلة ، واشراكا للمواطنين في الحكم والاحتكام ؟

في الجواب لابد من العودة الى البيان الأول للحركة التصحيحية : هذا البيان وثيقة عقد اجتماعي ، وكل عقد شريعة متعاقدين أحدهما

يعد ، والآخر ينتظر الوفاء بالوعد ، فهل كنا ، في الوعد والوفاء به ، من خلال الجهد المشترك ، امناء على ما تعاقدنا عليه ؟

الكلام هنا ، قوامه حوار هادىء ، صريح ، مفتوح ، وقد اعتدنا ، في المبايعة على كل ولاية جديدة ، أن نلقي نظرة الـى وراء ، نحاسب ، ونتحاسب ، ونضع الأيدي على القلوب ، لأنها ، في الصـدق ، تنطـق وتستنطق في آن .

تنطق لأنها جوارح ، لا تأخذها في قولة الحق ، والجهر به ، لومة لائم ، فهي ، اذن ، تعلو على الترهيب والترغيب ، سرا وعلانية .

وتستنطق لأن الوقائع ، في سلبها وايجابها ، تحرص على القول ، ولديها ، كل سبع من السنوات ، ما تقوله ، بل لديها ، كل سنة وكل يوم ، هذا الذي تقولـه .

ان زمن التغيرات الكبيرة ، العاصفة ، أطلق العلانية ، من كل قيودها السابقة ، ونحن ، في سورية العربية ، شهدنا ، قبل سوانا ، هذه التغيرات ، وأخذنا بهذه العلانية ، والبينات كثيرة :

في التغيير ، كان حافظ الأسد وحده ، من أقدم ، شجاعا ، علـى تجديد البعث في قلب البعث ، ومن فجر الثورة في حضن الثورة ، آخذا في حسابه الضرورة التاريخية ، وعاملا بمقتضاها .

وفي العلانية أقام المنابر ، دستورية ، في مجلس الشعب ، ومجالس الادارة المحلية ، والتنظيمات الشعبية ، والمؤتمرات العلنية ، لكل حزب وتنظيـم .

وفي التعددية كان له سبق ، هو الأول من نوعه في الوطن العربي ،

عندما أنشأ الجبهة الوطنية التقدمية ، بأحزابها المتعددة ، وصانها مؤسسه ديمقراطية يستعلن فيها كل رأي ، لكل حزب ، بحرية مكفولة ومضمونة.

وفي الاستقرار السياسي ، أرسى ، ورسخ ، قواعد هذا الاستقرار ، فانعتقت سورية ، في عهده من إسار الهزات المفاجئة ، المخفقة ، التي كانت كوارث ، يتخبط أصحابها ، ويفرضون على الشعب ، بالقوة ، التخبط معهم ، على غير طائل.

وفي النقلة النوعية ، بين ما كان وما صار ، تجنب ما لم تقو دول كبرى على تجنبه ، وهو الفوضى التي تستجر معها الاضطراب والخراب .

وفي التشريع والقانون ، كان التقدم الدائم ، طموحاً تطبيقياً لا حيدة عنه ، بعد أن حسم ، مرة وإلى الأبد ، ذلك التناقض الذي بلبل حياتنا في هذين الحقلين ، وعانينا منه الكثير .

أما في الحرب فقد خاضها تحريرية ، باسلة ، مفاجئة في توقيتها ، وفي مكانها ، وفي اندفاعتها التي حالت ظروف طارئة بينها وبين الظفر الأكيد والنهائي .

وفي السلم صاغ ثوابت مبدئية ، عجزت المؤامرات والمناورات والضغوط ، أن تزحزح سورية عنها ، ولاتزال عاجزة ، بسبب من أنه هو ، حافظ الأسد ، محاور حاد الذكاء ، قوي الحجة ، بالغ الدقة في عرض أفكاره ، وفي ابطال ذرائع الخصم .

★ ★ ★

هذا اجمال لا يدعي الاجمال ، لكنه يقاربه ، وهذا الاجمال يتطلب التفصيل ، وهذا ما أرغبه ، وما أستشعره واجبا ، انطلاقا من البيان الأول ، هذا الذي قلت عنه يوما ، انه النسيج الثوري بين آذار وتشرين .

★ ★ ★

أسطورة زهرة الثلج حددت رقما : ألفاً من الأعوام ، لكن مدى الظن ، وكذلك اليقين ، أبعد من كل رقم ، فالتاريخ وحده ، مفتوحا على المستقبل ، قادر أن يسير بنا من نقطة البداية ، ويترك لنا ، لأجيالنا ، لذرارينا ، أن يعرفوا ما بعدها .

خالد بن الوليد ، صقر قريش ، صلاح الدين الأيوبي ، سيف الدولة الحمداني ، جاد الزمان بكل منهم ، في ألف أو ما يناهز من الأعوام .

والمتنبي ، المعري ، ابن خلدون ، كان هكذا شأنهم ، فزهرة الثلج ، حين تتفتح ، بكل بهاء اللون والشذى ، تتفتح عن بطولات وعبقريات .

وحافظ الأسد ، كعبد الناصر ، لا يجود الزمن بمثلهما ، الا في كل ألف من الأعوام ، وقد كانا ، في تاريخنا الحديث ، حكاية بطولة ومفاداة وتضحيـــة .

هل أسأل ، أو أسائل ، بعد هذا ، لماذا أتت البيعة حافظ الأسد منقادة ؟

إنهـــا في غلاب الصعاب ، وفي الانتصار عليها ، تعرف مـــن هو فارسها ، ومن هو ، في الحالين ، الضمانة الكبرى لها ، وللوطن والشعب ، لذلك كانت « نعـــم » في الثاني من كانون الأول القادم ، تتويجا لمسيرة ، وافتتاحا ميمونا لمرحلة رابعة في هذه المسيرة ، وهذا بعض فحواها ، وبعض معناها ، وبعض ما لدينا من عطاء صادق تلبية لها .

★ ★ ★

هناك مفردة واحدة هي : « نعـــم » وفيها تنطوي كل المفردات ، لأنها جماع ما نملك ، وجماع ما يحتاجه التاريخ ، عندما يكتب نفســـه على لوحة الدهر ، في المقبل من حقبه المتتاليات وفي غده الذي كان بـــه وحده غدا وتاريخا .

نعم للقائد

علي القيم

في انتخابات الولاية الدستورية الرابعة ، تقول نعم للقائد الرمز الرئيس حافظ الاسد ، هذا الرجل العظيم الذي اعطى لسورية العربية هويتها القومية التقدمية ، ورفع رايتها خفاقة سامقة ، وجعل منها حركة بناء دائمة انبتت واثمرت عطاءات لا اعظم ولا اجمل ، ما كنا لنحلم بها لولا قيادته الحكمية ، ومسيرته التاريخية المظفرة ...

نقول نعم للقائد الكبير الذي عمل بكل صدق واخلاص من اجل مجد الوطن وسعادة الجماهير .. كل الجماهير ، وعمل من اجل الآتي الاروع ، والغد المشرق ... نقول نعم للقائد الذي جعل الثورة في سورية حركة دائمة ، لم تتوقف يوماً واحداً عن العطاء ، لأنه مدرك جيداً بان توقف الثورة يعني جمودها وتقوقعها وتراجعها ، فكانت عبر سنوات التصحيح المبارك بقيادته كلما تقدمت في العمر ، تتقدم في العطاء ، وتتقدم في إرساء جذورها وترسيخ قواعدها ، وتتعدد وتتنوع عطاءاتها .

نقول نعم لقائد الحركة المجيدة التي كانت عبر سنواتها المباركة ، تنتج . وتعطي بفضله منجزات ضخمة جبارة ، تتحقق في شتى الميادين والحقول ، الاقتصادية والفكرية والاجتماعية والسياسية ... وكانت إنجازاتها كافة تشكل إنعطافاً تاريخياً هاماً في حياة سورية وجماهيرها المناضلة ، هذه الجماهير التي جعلها محور نضاله وإهتماماته ، ومحور كل خطة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، وغاية كل انجاز حققه في هذا المضمار .

نقول نعم لرجل المبادىء والمثل العليا .. المؤمن بقضية امته ، وبانسانها العربي وقدرته على تخطي الصعاب ، وتركات التخلف والتبعية والتجزئة البغيضة ، هذا الرجل الكبير الذي آمن بان المستقبل في وطننا للجماهير وقضاياها المختلفة وان « الانسان هو العامل الحاسم في كل معركة في مجالات الحياة المختلفة » و« الحرية شرط اساسي لوجود الانسان الكريم المبدع » فعمل على ان تبقى الحرية كقيمة عليا في حياة الافراد والمجتمعات ، ومحور كل المطالب التي تجسد إحتياجات البشرية ، وكان بضع في اعتباره

دائماً ان ... حرية المواطن في الوطن الحرّ ، شعاراً في التطبيق والممارسة ... لذلك فقد كانت ثقة الجماهير به كبيرة ، لانهم عبر مسيرة قيادته العظيمة ادركوا جيداً كيفية فهمه للواقع وتعامله مع قوانينه برؤية شمولية ، ووعي كامل لمتطلبات المرحلة المصرية التي مرّت وتمر بها الامة العربية ... لقد وثقت به هذه الجماهير ولم يخب ظنها به ، فكان النصر حليفه في كل خطوة خطاها من اجل مجد الامة ومستقبل الامة ، وتجدد حيوية الامة ... اليس هو القائل : « ان طريق الشعب هو الثورة ، والثورة منطلقة من واقع الأمة ، ومن تراث الأمة ، لكي تتحقق الثورة لا بد من الالتصاق بالجماهير » .وبان « الثورة هي التفجير الخلاق لكل طاقات الشعب ، الثورة ادراك دقيق لمصالح الجماهير الاساسية ، واستشفاف لكل ما يمكن ان يفيد هذه المصالح ، الثورة هي القضاء على كل عوائق التطور والنمو بقدر ما هي تفجير خلاق لطاقات الجماهير واستشفاف لمناحي الخير التي يجب ان تتجه وفقها هذه الطاقات لتكون في خدمة الجماهير » .

عندما نقول نعم للقائد الاسد في انتخابات ولايته الدستورية الرابعة ، نقول نعم لمتابعة مسيرة الثورة بقيادة قائدها وحزبها المناضل ، نقول نعم لتعزيز مرحلة البناء واستمراريتها .. نقول نعم لترسيخ المبادىء والافكار السامية النبيلة التي ناضل القائد الأسد من أجلها وجسّد من خلالها تطلعات امتنا العربية وآمانيها في الوحدة والحرية والاشتراكية .. نقو لنعم لمن جسد فكر ثورة البعث العربي الاشتراكي سلوكاً وعملا وهدفاً ، ونمضي معه نحو المستقبل بعزيمة اشد وثقة اكبر ... انها « مسيرة يضيء طريقها نور ساطع » .

من وزارة الثقافة صدر حديثاً

الحياة السينمائية

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الثقافة المؤسسة العامة للسينما دمشق



الدراسات والبحوث

- ثالوث الريبة : المعري ، دوستويفسكي، وهايزنبرغ

المهندس : فايز فوق العادة

- اتجاهات النظرية الاجتماعية ودراسة الفعل الانساني في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين

د. احمد الأصفر

- رؤية الدولة عند ابن خلدون

عبد القادر الفياض

- الحلم العربي « دراسة في الادب الشعبي »

يوسف اسماعيل

- الرؤية والشعر العربي الحديث

اسماعيل منذي

الدراسات والبحوث

ثالوث الريبة

المعرّي، دوستويفسكي، وهايزنبرغ

بقلم المهندس:
فايز فوق العادة

يقول هايزنبرغ « هذا وإن اللغة نفسها تنمو باستمرار كلما ازدادت معارفنا العلمية ، فهي تغتني بكلمات جديدة ، كما يتسع مجال تطبيق الكلمات القديمة ، أو يتطور معناها عما كان عليه في اللغة الدارجة . والكلمات التي مثل : طاقة وكهرباء وانتروبي ، هي نماذج واضحة .

* فايز فوق العادة : باحث من سورية ، عضو الجمعية الكونية السورية .

وبهذه الطريقة نتيح للغة العلمية نمواً يمكن أن نسميه توسعاً طبيعياً للغة العادية يتكيف مع ظهور مجالات جديدة في المعرفة العلمية » .

ونحن من جانبنا ، وتمشياً مع ما ذهب اليه هايزنبرغ نميز بين كلمتي « الارتياب » و « الريبة » . يجسد الارتياب حالة ذاتية غير مستقرة ، لا تنحل إلا عبر النفي أو الإيجاب ، وهي وإن بقيت دون حل فانها لا تفقد سمتها الاساسية ، كونها حالة مقررة . إن المشاعر التي تعتلج بها صدورنا لهي اكبر دليل على ما قدمنا ، سيما وأننا نكون على ثقة مطلقة بوجود تلك المشاعر إبان اجتياحها لنا . نعني بالريبة من وجهة اخرى ، فعلاً وجودياً باطناً ، يبرز الاستحالة الموضوعية على نحو ما .

إن الاستحالة الموضوعية هي حجر الزاوية في الميكانيك الكوانتي . فوفق هذا العلم تستحيل علينا معرفة الحياة ، فلو حاولنا ذلك لوجب علينا أن ننهي الحياة في عينة حية وإذ ذاك يتحول بحثنا الى امر لا علاقة له بالحياة .

انشد المعري :

طلبت يقيناً من جهينة عنهم ... ولم تخبريني يا جهين سوى الظن
دهر يكر ويوم مايمر بنا ... إلا يزيد به المعقول تخبيلا

يطبع المعري الريبة بطابع الحتمية

تعالى الله فهو بنا خبير ... قد اضطرت الى الكذب العقول
نقول على المجاز وقد علمنا ... بأن الامر ليس كما نقول

حقاً إن الريبة باطنة في العالم

إذا صقلت دنياك مرآة عقلها ... ارتك جزيل الأمر غير جزيل

امور يلتبسن على البرايا | كان العقل منها في عقال
وما سمحت لنا الدنيا بشيء | سوى تعليل نفس بالمحال

إن البيت الاخير هو المكافىء الفلسفي لعلاقة هايزنبرغ في الريبة التي سنتطرق إليها بعد قليل .

وعن الاستحالة الموضوعية :

وجدت الشر ينفع كل حين | ومن نفع به حمل الحسام
وليس الخير في وسع الليالي | فكيف نسومها ما لا يسام

إن الحياة معطى عظيم ، لكن الإنسان يبخسها حقها ، لا بل إنه لا يقدر ما لديه حق قدره . إنه فعل الريبة . لقد تكشفت الريبة امام ناظري دوستويفسكي ، فثابر على إعطائنا الالغاز . ولا غرو في ذلك فلقد كان للإعلام المزيف للدوستويفسكي دور كبير في عملية الكشف تلك .

نقرأ في ابله دوستويفسكي « انقضى اسبوعان على الاحداث التي رويناها في الفصل السابق ، وقد تغيرت احوال شخصيات قصتنا اثناء تلك المدة تغيراً كبيراً جداً ، حتى ليصعب ان نمضي في الطريق الى آخره دون الدخول في بعض التفسيرات . ولكننا نشعر نحن انفسنا بأن من العسير علينا في كثير من الحالات ان نعلل هذه الأحداث . اغلب الظن ان مثل هذا التنبيه سيبدو للقارىء غريباً وغير مفهوم في آن واحد . فكيف يمكن ان يسرد المرء احداثا ليس في ذهنه فكرة واضحة عنها وليس له راي شخصي فيها » .

لعل صلب المسيح هو المثال المفضل لدى دوستويفسكي على الاستحالة الموضوعية . فالمسيح ، وفق دوستويفسكي هو الطيب الوحيد الفعال . اما الانسان الطيب بصورة اعم ، فهو ابله بمعنى من المعاني ، وهو فيلسوف ، إلا انه مقهور . صورة اخاذة للريبة يعرضها دوستويفسكي من خلال شخص الابله . مزيج متنافر مما قد يظن حتمياً

للوهلة الأولى ، ثم لا يلبث أن يتبدد في أزلية عدم التعيين . يقرر دوستويفسكي ان الابله ليس كدون كيشوت . نلمح في هذا القرار الصادر على هامش الريبة ، سخرية واضحة من دعوى الحتمية الاجتماعية . إن تحليل دوستويفسكي هو ضرب من النبوءة فعلاً . تفضي الاستحالة الموضوعية ، وفق دوستويفسكي ، الى استحالة مقابلة في تحقق سمات المسيح ، مهما حاول الشخص المعني تبني آراء المسيح .

يطرح هايزنبرغ آراءه على نحو واضح « لو شئنا تفهم ما يحدث في عالم الصغائر ، فان علينا استجلاء ما يعنيه فعل الحدث . ينطبق هذا الفعل في حالة الملاحظة المباشرة ، ولا علاقة له البتة بالفترة الفاصلة بين ملاحظتين متتاليتين . إن الحادث في نهاية المطاف هو حادث فيزيائي ، ولا يمت بصلة الى الاحوال النفسية . يمكننا ان نقول إنّ التحول من الممكن الى الواقع يتحقق لحظة التفاعل مع اداة القياس ومع العالم بأسره بالتالي » .

يضيف هايزنبرغ « يتضمن توصيف اداة القياس ريبة تعزى الى البنية الصغائرية لتلك الاداة ، كما يفيدنا علم الحركة الحرارية . ولما كانت الاداة المذكورة متصلة مع كل أصقاع العالم الأخرى ، فانها ، اي الاداة ، تنطوي على الريبة الباطنة في التكوين الصغائري لكل العالم » .

إننا لا نستطيع ان نتصور الجملة القاسة وقد تفاعلت مع اداة القياس ومع كل العالم المحيط بها ، دون ان نقحم الوعي كجزء من هذا العالم ، خاصة الوعي المجرب الدارس للجملة المختبرة . لكن فلسفة هايزنبرغ تقوم في الأساس على إمكان استجرار (الاشياء بذاتها) عن طريق الملاحظات والخبرات المباشرة . ومردّ ذلك ان هايزنبرغ سعى الى اجراء تعديلات جذرية على افكار كانت . فمن المعلوم ان هذا الأخير حاول رأب الصدع في فلسفة هيوم والناجم عن المفارقة الخاصةباستحالة تعليل المنطق الاستنتاجي ، طرح كانت ، كخطوة اولى على طريق حل هذه المفارقة فكرة أن تكون مجموعة جزئية من مفاهيمنا غير مشتقة من

الخبرة والملاحظة ، وأن هذه المجموعة الجزئية تشكل بنية قبلية لا مناص من اللجوء إليها لدى محاولة تنظيم ونمذجة معطيات حواسنا . اعتبر كانت أن الزمان المطلق والفضاء الإقليدي والسببية والجوهر هي العناصر الأساسية في هذه المجموعة الجزئية ، وأن لهذه العناصر شرعية مطلقة . يرى هايزنبرغ أن هذه العناصر وأمثالها لا تعدو كونها حقائق نسبية ترتبط بالاشتراطات الخاصة بطرائق البحث العلمي ، وهي قبلية بهذا المعنى ، وبهذا المعنى فقط . يجرد هايزنبرغ مصطلح القبلية من المعاني التي ربط بها كانت ذلك المصطلح كالمتسامي والسرمدي وسواهما . إن الأشياء بذاتها لدى كانت قد انقلبت عند هايزنبرغ الى محض تشكيلات رياضية تتمخض عنها النظريات العلمية . وهكذا وخلافاً لما اعتقده كانت، فان الأشياء بذاتها يمكن ان تحرز ، وفق هايزنبرغ ، بشكل غير مباشر عبر الممارسة والخبرة . لكن هايزنبرغ لا يحدد الموقع الدقيق للوعي الدارس في إطار الموضوع الشامل لممارسة وخبرة هذا الوعي بالذات . ناهيك عن أن عملية القياس تصاب بانقطاع لحظة تسجيل الوعي لنتائج القياس . ذلك ان الوعي لا يتماثل مع ادوات القياس ، بل يختلف عنها ، وفق نظريات القياس المختلفة . إن ما يحدث في أدوات القياس لا يرقى الى سوية العمليات المعقدة التي تجري داخل الوعي . نخلص من كل ذلك الى أن هايزنبرغ يضعنا أمام الاستحالة الموضوعية وجهاً لوجه .

وهايزنبرغ هو أبو الريبة . إنه مكتشف أهم ناموس كوني عرف باسمه فيما بعد : مبدأ هايزنبرغ في الريبة . يحدد هذا المبدأ أصول تعاملنا مع الطبيعة وهو ينص على استحالة المتابعة الفعلية للمتغيرات الفيزيائية في نفس الوقت . فلو شئنا تحديد سرعة جسيم معين تجريبياً لأمكننا ذلك بالدقة التي نرغب ، كذا أمر موقع ذلك الجسيم . أما أن نحاول وضع اليد على القيمة التجريبية لكل من هذين المتغيرين في نفس اللحظة ، فسنواجه بضرب من الاستحالة . إذ لو ازدادت دقة قياس احدهما ، لنقصت دقة قياس الآخر ، والعكس صحيح . يفضي الاستقصاء الدقيق لسرعة الجسيم الى إضاعة أثره بما يترجم الى ريبة في تحديد موقعه ، بينما تؤدي محاصرته في المكان الى تغيير عشوائي في

سرعته . ينطبق ما قدمناه عن الريبة في معرض ثنائية السرعة والموقع ، حرفاً بحرف على ثنائية الطاقة والزمان . فلو حاولنا احتساب طاقة جسيم على نحو دقيق ، لأضعنا دقة مقابلة في حصر الفترة الزمنية التي تعامل الجسيم اثناءها مع كمية الطاقة المشار إليها . على العكس ، لو نجحنا في تحديد الفترة الزمنية التي تفاعل الجسيم أثناءها مع قدر من الطاقة ، لما امكننا تقييم ذلك القدر على نحو مرض . يشكل مبدأ هايزنبرغ جوهر علم الميكانيك الكوانتي الذي يُسقط الصفة المقررة للعالم، محولاً ذلك العالم الى مجموعة من الاحداث العشوائية الاحتمالية. إن القصور المعرفي المترتب على مبدأ هايزنبرغ لا علاقة له بالمحدودية الراهنة لأدواتنا ولا بضيق فاعلية حواسنا . فالريبة كما سبق وأشرنا هي فعل وجودي باطن . وهي ليست مستقلة عن ارادتنا ، والامتثال لها ، يشكلان ثنائية ، شأنها شأن ثنائية السرعة والموقع ، وثنائية الطاقة والزمان .

لا نعرف تاريخاً محدداً لمس الفكر الانساني الريبة عنده ، ومن المفترض الا نستطيع تلك المعرفة بدقة مطلقة وفقاً لمبدأ الريبة نفسه . لكننا نجد في الترانيم الهندية التي تعود الى القرن الخامس عشر قبل الميلاد ، اشارة اليها . ففي تلك الترانيم يذكر المنشد انتفاء الوجود والعدم ، وغياب الحياة والموت على حد سواء قبل طور البدء . أما الكينونة بحد ذاتها ، فتردها الترانيم الى أصل موحد . وتستطرد لتتحدث عن مهندس تلك الكينونة وانه ربما اقدم على صوغها ، وربما انه لم يقدم . والأكثر من ذلك ، إما انه كان على دراية بأفعاله ، وإما انه كان على جهل مطبق بها .

أشرنا في مطلع البحث الى مصطلح الانتروبي . يعني هذا المصطلح في ادبيات الفيزياء المعاصرة كمية الطاقة الحرارية فيواحدة درجاتالحرارة. لنتصور حيزاً مغلقاً يقسمه حاجز الى حيزين جزئيين وأن جزيئات غازية تملأ الحيز الجزئي الأول ، بينما الحيز الجزئي الآخر مخلخل ويكاد ان يكون خالياً . نرفع الحاجز فجأة ، فتندفع جزيئات الغاز موزعة بين

الحيزين الجزئيين وينجم عن ذلك انخفاض في درجات الحرارة وازدياد في الانتروبي . يتسم هذا التعريف للانتروبي بأنه تعريف اجمالي ، إذ أنه لا يقدم صورة تفصيلية يتحدد مصطلح الانتروبي بموجبها بدلالة مواقع وسرعات الجسيمات المختلفة . يعني أزدياد الانتروبي على وجه الدقة ، ازدياداً مقابلاً في الفوضى وانخفاضاً في درجة النظام . لكن ما الذي يعنيه النظام ؟ إن الأمر يتعلق هنا بعمق حيازتنا المعرفــة . إن اي تنظيم للجزيئات ، بالغاً ما بلغ تعقيده ، لن ينحدر الى الفوضى بسهولة ، اذا كنا على علم بسرعة وموقع كل جزيء من جزيئاته . تنطوي الفوضى التي أشرنا اليها على استحالة التنبؤ بسبب الافتقار الى المعلومات التفصيلية الخاصة بمواقع وسرعات الجزيئات . ما يحدث عادة أن حيازتنا لهذه المعلومات تزداد صعوبة على نحو مطرد كلما ازداد النموذج الناظم لتوزع مواقع وسرعات الجســيمات تعقيداً . لو عدنا الى مثالنا الســابق ، لاستنتجنا على الفور أن درجة معرفتنا بسرعات ومواقع الجزيئات كانت اكبر قبيل رفع الحاجز . باختصار تتنافى المعرفة والريبة . فاذا ازدادت المعرفة تقلصت الريبة وانخفض الانتروبي . على العكس يعني ازدياد الانتروبي تعميماً للريبة وانحساراً في المعرفة . تدل تجربتنا الأخيرة على أن كل حيز مغلق سيعاني ولا شك من ازدياد مطرد في الانتروبي . علل الفلكي ميلن أن تمدد الكون هو برهان ساطع على جنوح الانتروبي الى الازدياد . فالكون مهما بلغ امتداده ، هو حيز مغلق وفق اعتبارات الطاقة ، وتمدده أشبه برفع الحاجز في تجربتنا . وهكذا يتضخم الانتروبي مع السيالة الزمنية وتستشري الريبــة وينحدر الكون شيئاً فشيئاً الى الفــوضى .

يقول المعري :

واللبيب اللبيب من ليس يغتر   بكــون مصــيره للفســـاد

ومن شعره :

دع الطيـر فوضى إنما هي كلها   طـوالب رزق لا تجيء بمفظـع

يدغم المعري الفوضى بالريبة ، ليخلص الى البيت التالي :

فســاد و كــون حادثان كلاهما   شهيد بان الخلق صنــع حكيم

نلحظ من البيت الاخير ، ان الريبة الباطنة ، كانما قد دفنت عمداً في العالم . سبق المعري برؤيته الثاقبة هذه ، كل علماء الميكانيك الكوانتي الذين يعتقدون بوجود شيء ما ، حقيقة خلفية ، رغم الريبة الحائلة بيننا وبين كمال المعرفة . يرتب هذا الاعتقاد مفارقة كبيرة ، فلو كانت تلك الحقيقة ثابتة لا تتغير اي كانت حقيقة سرمدية ، فان التطور الظاهري لن يعكس البنية العميقة لتلك الحقيقة ، إذ ان الديناميكية الظاهرية ستشوش المشهد الخلفي . عالج المعري هذه المعضلة بقوله :

وما لنفسي خلاص مــن نوائبها   ولا لغيري إلاّ الكون في العـدم

....

وزهدّني في الخلق معرفتي بهم   وعلمــي بــأن العــالمــين هبــاء

وقد نطقت بأصناف العظات لنا   وأنت فيما يظن القوم خرســاء

ذلك ان مثل هذه الحالة ستجعل الوجود عارياً عن المعنى .

إن الدفن المتعمد للريبة في العالم ، تبريراً في نظرية الالعاب المعاصرة في الرياضيات . فالحقيقة السرمدية ، إن كان لها ان تتعامل معنا ، فلا شك انها ستتبع قواعدنا في التعامل . تدل النظرية المـذكورة على ان السـمات الجوهرية للحقيقة السرمدية ستجر الى تناقضات عميقة . فالعلم المطلق والقدرة الكلية والخلـود ترتب جميعها تراجعاً للحقيقة السرمدية امام الوعي الحادث في اي تقابل وفـق النظرية المذكورة . ويتجسد ذلك التراجع باستحالة الحفاظ على بعض او كل تلك السمات من جهة واستمرار عدم التجلي من جهة اخرى . اما ان تلجأ الحقيقة السرمدية الى تقييد قواعد نظرية الالعاب بالفاعلية الفيزيائية لبعض او

كل تلك السمات ، فسيؤدي ذلك التقييد الى حرمان الوعي الحادث من الحرية الظاهرية التي يظن أنه يتمتع بهـا . هكذا تغدو الريبة حتمية للحقيقة السرمدية وحاجزاً مبهماً عديم المعالم من منظور الوعي الحادث .

بيّن المعري حالة الوعي الحادث هذه :

إذاسألوا عن مذهبي فهو بيّن وهـل انا إلاّ مثل غيري أبله

إن كان للحقيقة السرمدية الا" تتراجع امام الوعي الحادث ، فما عليها إلا أن تغمر العالم بالريبة .

يقول اينشتاين : « هل كان لدى الإله اي خيار لدى خلقه العالم » وأقول بدوري « هل كان لدى الحقيقة السرمدية اي خيار لدى بثهـا للريبة في العالم » .

نقرأ من شعر المعري في هذا السياق :

جهلنا فلم نعلم على الحرص ماالذي يراد بنـا والعلم لله ذي المنـن

. . . .

سـبحان من ألهم الأجناس كلهم أمراً يقـود الى خبل وتخبيل

. . . .

سـألتموني فاعيتنـي إجابتكـم من ادعى أنـه دار فقـد كذبا

. . . .

لا عقـل للـدهـر فيمـا أرى فكيـف يعـاتـب إن اذنبـا

. . . .

وكم طلبت اموراً لسـت مدركها تبارك الله مـن اغـراك بالطلب

وكنا قد أشرنا الى حتمية الريبة للحقيقة السرمدية :

تعـالـى الله فهـو بنـا خبـير قـد اضطرت الى الكذب العقول

كما ذكر المعري في هذا السـياق :

وقد أعمـل الناس أفكارهم فلم يغنهم طـول إعمالهـا

يؤكد المعري ان تعامل الحقيقة السرمدية مع الوعي الحادث إنما يتم وفق قواعد الاخير :

والله يقـدر ان يغني بريتـه من غير سقم ولكن جنده العلل

ان كانت الحقيقة السرمدية مفارقة وغير متجلية ، بينما العالم غارق في الريبة ، فما العمل والحال هذه .

رغم أن المعري لم يكن على دراية بنظرية الالعاب الرياضية ، فقـد ادرك برهافة احساسه ان الاستجابة تختزل بحسابات الربح والخسارة إذ قال :

قال المنجـم والطبيب كلاهمـا لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر او صح قولي فالخسار عليكما

أين دوستويفسكي من ذلك ؟ لن نجد صعوبة في استشفاف نبضات مماثلة لدى العملاق . نعم ان الكون ينحدر الى الفوضى ، لا بـل إنه الفوضى مجسدة . وان معايير الاستمرار هي معايير الربح والخسارة ، الربح الدنيوي لدى إيڤان كارامازوف ، والربح الاخروي لدى المعري :

يذكر دوستويفسكي على لسان إيڤان هذا :

« مهما تخيب الحياة ظني ، ومهما يخب أملي بالمراة التي احبهـا ، ومهما افقد ايماني بنظام الاشياء واقتنع ان الكون سـديم ، فوضى ، ملعون ، ولعله خاضع لمشيئة الشيطان ، فلن يغير هذا من الامر شيئا . بل مهما أغص في جميع وهاد اليأس الانساني ، فسـاظل أحب الحيـاة

مع ذلك ورغم كل شيء . وحين ابدا اعب كاس الحياة بنهم ، متلذذا حتى الثمالة ، فلن اتركه قبل ان افرغه تماما . ولكن حين أبلغ الثلاثين من العمر ، فانني سأرمي الكأس حتما ان كان فيه بقية ، ثم امضي . . . الى اين . . . لا ادري » .

يضيف إيفان « انوي ان اسافر الى اوربا يا اليوشا . سأغادر هـذا البلد ، واني لاعلم مع ذلك انني لن أجد هنـاك إلا مقبرة ، لكنها مقبرة عزيزة على نفسي » .

لنلاحظ ان إيفان يبدأ من حالة عدم التعيين لينتهي إليها ، وهو يحب الحياة ، لا معنى الحياة . باختصار ان الريبة هي عالم إيفان ، وهو لا يخدع نفسه في هذا السياق اطلاقا . انه يقنع نفسه بالريبة على نحـو غريب « لكنها مقبرة عزيزة على نفسي » .

لقد مرت خاطرة الحقيقة السرمدية بذهن دوستويفسكي ، ففي الشياطين يهتف ليبيادكين « هذه الكلمة الصغيرة : لماذا ! تطفى على وجه الكون كالطوفان منذ أول يوم وجدت فيه الخليقة ياسيدتي . ان الطبيعة تصيح في كل يوم بسائلة خالقها : لماذا » .

ولما لم تأت اية اجابة ، فلا مناص من الغرق في الريبة ، وعلى نحو إرادي أيضا . يقول كيريللوف في الشياطين : « الله ضروري . إذن لابد ان يوجد . لكنني اعلم أنه غير موجود ولا يمكن أن يوجد . اعلم ان ليس من انسـان يمكن ان يستمر في الحياة حاملا فكرتين كهاتين » .

ومن عجائب الإغراق في الريبة لدى دوستويفسكي ، قول اليوشـا كارامازوف : « راهب . . . . . ومع ذلك قد لا أكون حتى مؤمنا بالله » .

في حين يعلمنا المعري :

رويدك قد غررت وانت حـر بصاحب حيلـة يعظ النسـاء
يحـرم فيكم الصهباء صبحـاً ويشـربها علـى عمـد مسـاء

يقول الكم : غدوت بلا كساء وفي لذاتها رهن الكساء
إذا فعل الفتى ما عنه ينهى فمن جهتين لا جهة أساء

تلكم هي أمكانية إذن : حقيقة سرمدية تأبى التجلي ، وفي فعلها هذا ترجح الوعي الحادث وفق نظرية الالعاب الرياضية ، فتسارع الى قطع ذلك الترجيح بغمر العالم في الريبة ، واذ ذاك يضرب الوعي الحادث على غير هدى في ظلام الريبة .

يختزل المعري الصورة بقوله :

خالق لا يشك فيه قديم وزمان على زمان تقادم
جائز ان يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم
لست انفي عن قدرة الله اشباح ضياء بغير لحم ولا دم
وبصير الأقوام مثلي اعمى فهلموا في ظلمة نتصادم

لنلاحظ أن المعري لا يحدد هيئات معينة للوعي الحادث ، فمهما كانت تلك الهيئات انسية ام ملائكية ام على شاكلة الكائنات غير الارضية ؛ فجميعها عمياء تتصادم في دجى الريبة .

ومن عجائب تشتت العالم الفيزيائي في محيط الريبة ، نذكر التجربة التالية : نعد حاجزين شاقوليين تفصل بينهما مسافة معينة . نثقب احدهما بثقبين يقعان على مستقيم شاقولي ايضا . نطلق من خلف الحاجز المثقوب ، ومن نقطة تقابل منتصف المسافة بين الثقبين ، مجموعة من الطلقات . تعبر الطلقات الثقبين لتصل الحاجز الثاني . اذا تقصينا التوزع الاحصائي للطلقات الواصلة ، للاحظنا أن اكبر عدد منها يتجمع عند النقطة من الحاجز المقابلة لمنتصف المسافة بين الثقبين . بينما ينخفض عدد الطلقات الواصلة الى المواقع الاخرى من الحاجز فوق وتحت النقطة المذكورة . لو كررنا التجربة باغلاق احد الثقبين لتكررت النتائج مع فارق ، أن النقطة من الحاجز حيث سيتجمع اكبر عدد من الطلقات ، ستقع هذه المرة قبالة الثقب المفتوح .

نستبدل مصدر الطلقات بمنبـع مائي . ترتطم كتلة المـاء بالحاجز المثقوب ، فيصبح كل ثقب بدوره منبعا مائيا جديدا . نبدأ هذا الطور من التجربة باغلاق احد الثقبين ، فتنتشر على الحاجز الآخر دوائر مائية متمركزة ، يقابل مركزها المشترك الثقب المفتوح . تماثل هذه الدوائر ، الدوائر التي نحصل عليها عندما نرمي حجرا على سطح مائي ساكن . تجسد الدوائر نوعين مختلفين من الاهتزاز . ففي نوع منها يصل كـل جزيء مائي مهتز الذروة ، وفي النوع الآخر يبلغ كل جزيء مائي مهتز الحضيض . لو القينا حجرين في آن واحد على السطح المائي السـاكن لالتقت الدوائر المتمركزة حول كل منهما ولحصلنا على أشكال جديدة تحتل منطقة اللقاء من سـطح الماء تعرف في أدبيـات الفيزياء بنموذج التداخل . اذا فتحنا الثقبين في تجربتنا لحصلنا على نفس نموذج التداخل المذكور وقد توضع على الحاجز الآخر .

نقول إن الطلقات تسلك سلوكا جسيميا ، بينما يسلك الماء سلوكا موجيا . لا تعرف الفيزياء المعاصرة غير هذين النوعين من أنواع السلوك .

نصل الآن الطور الثالث من تجربتنا حيث نستبدل مصدر الطلقات والمنبع المائي بمدفـع الكتروني . نبدأ هذا الطور باغلاق احـد الثقبين ، فنحصل على نتائج مطابقة لتلك التي حصلنا عليها لدى اغلاق احد الثقبين في الطور الاول ، حيث مرت الطلقات من الثقب المفتوح . اما فتح الثقبين المترافق مع اغراق حيز التجربة في ظلمة دامسة ، فيرتب نتائج مماثلـة لتلك التي خلصنا اليها لدى فتح الثقبين في الطور الثاني من التجربـة ، اذ تتوزع الالكترونات على مسارات تشبه بمجموعها نموذج تداخل الموجتين المائيتين . ان علينا هنا أن نتنبه الى أمر هام ، فالتداخل لا يحصل بـين الالكترونات المارة من الثقبين ، كما حصل في حالة الموجات المائية المارة من الثقبين ، وأكبر دليل على ذلك،أننا نستطيع تخفيض دفق الالكترونات المنطلقة من المدفع الى حد لا يغادر عنده المدفع الا الكترون واحد وعلى الرغم من ذلك نحصل على نموذج التداخل وكأن الالكترون يمر من الثقبين

في آن واحد ليتداخل مع نفسه . لقد أصيبت الالكترونات بالفصام مثلما أصبنا نحن . والالكترونات في هذه الحالة تنفي عن ذواتها صفة الجسيمية وتسلك سلوكا موجيا . ولكن مهلا ، لو أضأنا الفراغ بين الحاجزين بنور قوي لانقلب الامر ، اذ نلاحظ أن واحدا من الثقبين فقط سيومض بشدة لدى مرور أحد الالكترونات . وعندما نمسح الحاجز الثاني احصائيا نلاحظ تطابق النتائج مع نتائج الطور الاول من التجربة لدى فتح الثقبين . تثبت الالكترونات في هذه الحالة انها جسيمات .

هكذا تتظاهر الالكترونات تارة بكونها جسيمات وتارة اخرى بكونها موجات . لكن القصة لا تنتهي هنا ، فللتجربة طور أخير . لو خفضنا اصدار الالكترونات من المدفع دون حد معين لما اثبتت الالكترونات انها أي شيء . فلن تكون موجات ولن تكون جسيمات ولن تكون أي شيء آخر . فتوزع الالكترونات على الحاجز الآخر سيكون عشوائيا وسيختلف بين اجراء معين للتجربة وبين اجراء آخر . هنا تفقد الطبيعة اية امكانية للعقلنة بسبب الريبة . أيمكن أن تكون العقلنة حالة معزولة متفردة في خضم متلاطم من الريبة ، وأن تكون المعرفة مستحيلة ، يقول المعري :

نفارق العيش لم نظفر بمعرفة أي المعاني باهل الارض مقصود

واذا كانت المعرفة مستحيلة ، فهل يعني ذلك ان النظرية الموحدة لكل النظريات الفيزيائية ، ستكون هي النظرية التي لا تقود الى اية تنبؤات .

هل ننتهي من كل ذلك الى المثالية الذاتية ، الح المعري في أشعاره الى مثل هذه الامكانية :

فليس مثلي وليس فوقي وليس قبلي وليس بعدي

علينا أن نذكر هنا ، ان ويغنر ، وهو من ائمة الميكانيك الكوانتي ، قد سار على درب المعري ، ولكن بعد قرون عديدة من الاخير . فوق

ويغنر ، ان الملتزم بحرفية احكام الميكانيك الكوانتي ، لابد أن يصبح مثاليا ذاتيا ما لم تعدل تلك الاحكام . لكن الاحكام الكوانتية هي من صلب الافعال الطبيعية ، وهي بمعنى من المعاني غير قابلة للتعديل . فالميكانيك الكوانتي يحقق المعرفة ان كانت المعرفة اسيرة شقي الذات والموضوع ، والميكانيك الكوانتي بمقدوره اختزال المتصل ، ان كانت الذات والموضوع شيئا موحدا . ان الاحكام الكوانتية هي الريبة مترجمة الى اللغة الطبيعية وهي بذلك حجر الزاوية في معرفتنا للعالم . تتفق الوضعية والمادية الجدلية على أن العالم المباشر هو المصدر الوحيد للمعرفة ، ولما كان الميكانيك الكوانتي هو الاداة الوحيدة لسبر العالم ، فان هاتين الفلسفتين تلتقيان مع المثالية الذاتية بشكل من الاشكال . ان الميدان النظري للميكانيك الكوانتي هو حقل المتغيرات الرياضية المجردة والتوابع الاحتمالية الا أن سنده الاساسي هو المكان والزمان الاقليديان . ان الزمان الاقليدي تيار مستقل ازلي ، والمكان الاقليدي مطلق الوجود . يتباين الفكران النسبوي والكوانتي عند هذه القضية ، فوفق اينشتاين المكان والزمان موجودان على قدر المادة والكون المبني من الطاقة لا مكان فيه ولا زمان .

يختلف الامر لدى الكوانتيين ، فوفق هؤلاء لابد من مكان وزمان ساكنين تتخللهما الريبة . وبصورة أعم لابد للفكر المستند الى الريبة من مصادرة زمانية مكانية على هذا الغرار . تصور المعري حالة كهذه :

أما المكان فثابت لا ينطوي ... لكن زمانك ذاهب لا يثبت

ومن أقواله :

هذا الفتى أوقح من صخرة ... يبهت من ناظره حيث كان

ويدعي الإخلاص في دينه ... وهو عن الإلحاد في القول كان

يزعم أن العشر ما نصفها ... خمس وأن الجسم لا في مكان

لقد كان دوستويفسكي اقليديا ، كما المح الى ذلك ، عبر إيفان كارامازوف . يلتقي هايزنبرغ مع المعري ودوستويفسكي ، كونه أحد ائمة الميكانيك الكوانتي .

واذا كانت المعرفة مستحيلة ، فلماذا لا يرضى العقل بالامر الواقع ويقر بالريبة .

في عمله الشهير « في قبوي » الح دوستويفسكي طالبا من العقل إقرار الريبة . لقد احتج هناك على ضرورة المساواة ٢ × ٢ = ٤ . وهبط الى عمق الذات الانسانية مبينا ان لا بديل عن الريبة لتلك الذات .

يذكر بطل في قبوي « إنني مقتنع بأن الانسان لن يتخلى ابدا عن العذاب الحقيقي ، أي عن التخريب والفوضى ، فالعذاب هو العلة الوحيدة للوجدان » .

ان قبو دوستويفسكي هو متاهة من الريبة .

اقر ابو العلاء الآراء الفلسفية الابيقورية التي تنطوي على انكار العلة الغائية واثبات أن العالم كما هو لم يخلق لغاية معينة من الغايات التي نعرفها نحن ونزعم أن الاشياء خلقت لتحقيقها ، اذ لو صح ذلك لكانت هناك ثمة قناة بين الحقيقة الخلفية وبين العالم . لكن تلك الحقيقة مفصولة كما يبدو وبفجوة من الريبة ، الامر الذي يجعل العالم ضربا من العبث . ولا يفعل الانسان أكثر من التخبط في الظلمة :

يزيد ليلك إظلاماً إلى ظلم فما له آخر الأيام إصباح

ان الميكانيك الكوانتي أوسع من الفلسفة الوضعية، فالميكانيك الكوانتي يقبل بالمتغيرات الرياضية التي لا تقابل ظواهر فيزيائية ممكنة الملاحظة ، بينما ترفض الوضعية ذلك . يرى الوضعيون ان اية قضية مفترضة لن

تحظى بالمعنى ، ما لم يكن ممكنا تأييدها أو دحضها باجراء تجريبي معين. يذهب غلاة الوضعيين ابعد من ذلك فهم يعتقدون ان الواقعية ليست حقيقية وليست غير حقيقية ، ببساطة لان مصطلح الواقعية لا يمكن ان يوضع على محك التجربة . لكن كيف يمكن ان نسوغ من المنظور الكوانتي المتغيرات الرياضية التي لا تقابل ظواهر فيزيائية . لقد تصدى لحل المشكلة كل من ويلر وإيفريت ودوويت .

تتمخض كل عملية قياس في الميكانيك الكوانتي عن عدد محتمل من النتائج . سنعود الى عملية القياس الكوانتي في موقع آخر من هذا البحث لكننا نكتفي هنا من القياس بتعميمه من قبل العلماء الثلاثة المذكورين . اذا قبلنا مع الوضعيين ومع الماديين الجدليين بأن عملية القياس ما هي الا فعل فيزيائي صرف ، فلا يوجد ما يحول دون اعتبار كل فعل فيزيائي آخر بمثابة عملية قياس . ولما كانت كل عملية قياس تستتبع عددا محددا من النتائج ، فان الكون ينشطر عند كل عملية قياس بما يمكن من احتواء كل نتيجة من نتائج عملية القياس بشكل منفصل . اننا لن نستطيع تحسس عمليات الانشطار هذه ، اذ ان أحكام الميكانيك الكوانتي تمنعنا من ذلك طالما اننا صنفنا ذواتنا كمنظومات فيزيائية صرفة. بشكل ادق ، اننا لن نقع الا على نتيجة واحدة من نتائج عملية القياس ، أما النتائج الاخرى فستبدو لنا كمتغيرات رياضية لا تقابل ظواهر فيزيائية . لكن حقيقة انشطار الكون ، تعني فيما تعنيه ، تخصص الاكوان الوليدة بالنتائج الاخرى ، واستحالة التكاشف بين هذه الاكوان بالنظر لما تقدم. لن نهبط الى التفاصيل الخاصة بالنماذج المتباينة لهذه الاكوان المتعددة، لكننا نقول ان هـذه الرؤية مستحيلة الاثبات وهي مستحيلة الدحض ايضا . كما انها تجر الفلسفة الوضعية الى فلكها ، فطالما ان تفسير الاكوان المتعددة يدفع المتغيرات الرياضية الى حلبة الظواهر الفيزيائية ، فلا يبقى من مبرر لقبول الفلسفة الوضعية ولا لرفضها أيضا . تختزل الوضعية في نهاية المطاف الى الريبة .

لم تكن التعددية الوجودية غريبة على مخيلة أبي العلاء ، فقد صور انسانا ينظر بقدميه ويمشي على رأسه ويسمع بيديه ويبكي بأصابعه ويذوق بأذنيه ، كما جمع بين جبلين احدهما في الشام وآخر في نجد ، وغير من طبائع وحش الف الجبال طويلا فجعله ينقلب الى حياة السهول. واذا اخذنا ببيت أبي العلاء الشهير :

لا تقيد علي لفظي فإني مثل غيري تكلمي بالمجاز

حق لنا أن نفسر تصوراته على النحو التالي . لم يكن ابو العلاء كاتب خيال علمي ولا تعود نسج الاساطير ، كما أنه لم يقصد المعجزات . لقد انصب حديثه على الامكانية وحسب . فالامكانية ليست مستبعدة والاستنتاج المنطقي الوحيد المتبقي هو استحالة التكاشف . نلاحظ أن التعددية الوجودية لدى المعري هي ظاهرية ، تماما كما هو لدى دوستويفسكي وهايزنبرغ وسائر اتباع المدرسة الكوانتية .

ما علينا الا أن نذكر بما قدمناه من شعر المعري :

خالق لا يشك فيه قديم وزمان على زمان تقادم
جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم
لست انفي عن قدرة الله أشـ باح ضياء بغير لحم ولا دم

. . . . . .

سبحان من ألهم الأجناس كلهم امرا يقود الى خبل وتخبيل

. . . . . .

وكم طلبت أموراً لست مدركها تبارك الله من أغراك بالطلب

مضيفين البيت التالي :

وليس لنا علم بسر إلهنا فهل علمته الشمس أو اشعر النجم

ان الحقيقة السرمدية الخلفية التي خلقت الريبة هي المثلة لوحدة الوجـود .

هبط دوستويفسكي الى الذوات الانسانية ، أو لنقل الى الاكوان الانسانية تلمسا للتعددية الوجودية ، اشار الى ذلك عبر حديث راكيتين لاليوشا : « انت واحد من اسرة كارامازوف . انت منهم تماما . لابد ان نقر بأثر العرق والوراثة رغم كل شيء . انت شهواني حسي من جهـة أبيك ، مجذوب مبارك بسيط من جهة امك » .

لم يقصد دوستويفسكي بكلمتي العرق والوراثة المعنى الحرفـي لكل منهما ، لكنه تصور مفهوم الانشطار التالي لأية تجربة . فالشيطان والأرض كلاهما من نتائج التجارب الالهية ، وما يتحدر عن الأكوان العليا نستشفه في الأكوان الانسانية . يمثل ديمتري وايفـان وسمردياكوف ثلاثة أكوان يضم كل كون منها نتيجة من نتائج التجارب الالهية . امـا اليوشا فأمره عجيب ، انه يمثل تداخل كونين على التخوم الفاصلة بينهما وهي حالة شديدة الندرة . يتأكد تفسيرنا هذا لدى العودة الى العمل العظيم « الاخوة كارامازوف » الذي يؤكد دوستويفسكي فيه أن العمل برمته مخصص لاليوشا ، وأن عملا آخر يتناول ايفان سيصدر فيما بعد . ان الأب الشهواني الحسي ، وفق دوستويفسكي ، هو الشيطان . بينما الأم المجذوبة المباركة البسيطة هي الأرض . والأرض والشيطان نتيجتان من نتائج التجارب الالهية كما أشرنا .

نتايع التجربة الشعرية عند دوستويفسكي ، تسبب تلك التجربة انشطارا كما يجب ان نتوقع . ففي كون سمردياكوف الشعر سخف لا قيمة له ، وفي كون ديمتري تنفيس عن قلب حار . اما في كون ايفان ، فالشعر في معظمه فكري . انه فكرة معقولة في الذهن بكثير من الشوق .

لكن التعددية الوجودية لدى دوستويفسكي هي تعددية ظاهرية . فشياطين دوستويفسكي هي أولى بني البشر باماطة اللثام عن ظاهـرة التعددية ، ببساطة لأنهم منغمسون في عملية اثبـات أصالتها . الا أن

بعضهم يتراجع ويعترف بعد ان تقذف الانواء به الى الشـــاطىء . لكن هذا الحدث لا يتواتر الا نادرا .

يقول ستافروجين في الشياطين « انا اعلم انه يجب عليّ ان انتحر ، إن اغيب عن وجه الارض كحشرة مقززة . ولكنني اخاف الانتحار ،لانني اخاف ان اظهر شيئا من عظمة النفس . انني اعلم أن هـذا الانتحار لن يكون الا كذبة جديدة في سلسلة طويلة من الاكاذيب » .

وفي غمرة الريبة ، يستبدل الميكانيك الكوانتي ظواهر الطبيعةبتوابع رياضية مجردة . لا يشكل هذا الاستبدال تقابلا كما قد يخطر لنا للوهلة الأولى . إن دلت هذه التوابع على شيء ، فانما تدل على احتمال وقوع حدث معين ولاصلة لها باسباب ذلك الحدث،إن كانت هناك ثمة اسباب. تخلق هذه الحقيقة صعوبات كبيرة في لغة الميكانيك الكوانتي . نذكر على سبيل المثال وليس الحصر مصطلحات كوانتية مثل : اختزال التابـع الموجي ، الحالة الصرفة ، المزيج ، الاستعاضة عن الكمية الفيزيائيةبالمؤثر المجموعات من نمط بوزيل ، وتنبواها .

يقول هايزنبرغ « ان مفهوم التتامية الذي ادخله بوهر في تفسير النظرية الكوانتية قد يشجع الفيزيائيين على تفضيل لغة غامضة على لغة غير غامضة ، وعلى استعمال المفاهيم التقليدية بصورة غامضة نوعا ما ، منسجمين في ذلك مع الريبة » .

يضيف هايزنبرغ « وهكذا فان كل المفاهيم التقليدية تصبح ، عندما نطبقها على الذرة في النظرية الكوانتية لا احسن ولا أسوأ من (درجـة حرارة الذرة) ، فهي ترتبط بتوقعات احصائية ، وفي حالات نادرة جدا يمكن للتوقع أن يكافىء اليقين . وكما في علم الحركة الحرارية التقليدي، فان من الصعب هنا ان ننعت التوقع بالموضوعية . قد يجوز للمـــرء ان يسمي ذلك نزوعا احصائيا او امكانية ، او (كمونا) بالمعنى الوارد في فلسفة ارسطو . والحقيقة أنني أعتقد أن اللغة المستعملة فعلا لدى

الفيزيائيين عندما يتكلمون عن الحوادث الذرية انما توحي ليم بأفكار مماثلة لفكرة (الكمون) . فبهذه الصورة اعتاد الفيزيائيون تدريجيا على الكلام عن فلك الالكترون ... الخ ، ليس باعتباره حقيقة واقعة بقدر ما هو نوع من الكمون . فاللغة قد تكيفت اذن مع الوضع الحقيقي على نطاق محدود على الأقل . لكنها ليست بلغة محكمة يمكن المرء أن يعبر فيها عن انماط القناعة بأن هذه الصورة ذات علاقة غامضة في الواقع ، اي لا تمثل سوى نزوع نحو الواقع » .

واذا كان هذا هو شأن لغة الميكانيك الكوانتي ، فلا غرو في ان يكون المعري قد ركب نفس المركب الصعب . فاللغة التي تمت صياغتها المباشرة في أطر الفكر اليومي ، تبدو ضيقة ازاء الافكار العظيمة . انها لتنوء بحملها عندما يغدو الأمر متعلقا بالمفاهيم العميقة المستمدة من عالم الريبة . ان المفكر الحقيقي لن يوفر جهدا للتعبير عما يجيش بصدره ، لكن المخزون اللغوي لا يسعفه في كل الحالات ، فلا يجد مناصا من اللجوء الى الالفاظ الصعبة . ان المعري هو مضرب للمثل في هذا السياق ، وتكاد كل كتاباته وأشعاره أن تكون على تخوم الغموض في كلماتها وأسلوبها .

نقـرا من شعره :

فعزيـز علـيَّ خلـط الليالـي ... رمَّ أقـدامكـم بـرم الهـوادي
....
مستقي الكف مـن قليب زجاج ... بغـروب اليـراع مـاءَ مـداد
....
نعينـاه حتـى للغزالة والسهى ... فكـل تمنى لوفداه مـن الحتم
....
أعارضَ مـزن أورد البحر ذوده ... فلما تروت سار شوقاً الى نجد
....
يغفـي ويـزعـم انـه متبـول ... راج خيالـك انـه سيديـل
....
كسـا بيـاء السقف أو سافيـا ... ء الثغب في يـوم صبـاً مرهـم

واني لأتساءل كيف وسعت اللغة أفكار المعري ، وكيف ضم الشعر الموزون المقفى خلجات ذهنه ، ويدعي من يطلقون على انفسهم رواد الشعر الحديث انهم تجاوزوا اللغة والقصيدة العمودية . لا بل ان عبقرياتهم الفذة لا تستطيع التنفيس عن لواعجها الا ضمن اسطر قليلة من اشارات الاستفهام والتعجب والنقاط وكم شحيح من الالفاظ التي لا تغني حوارا لكنها تشعل جدلا .

ان افكار دوستويفسكي هي دنيا منفصلة ، انها عوالم نائية غريبة على كل لغة . لكن المفارقة هي ، ان اللغة ، اية لغة ، بامكانها تأمين القوالب لتلك الافكار . فما يهم لدى دوستويفسكي ليس الأسلوب ولا الالفاظ المستخدمة . ان ما يهم في كتابات دوستويفسكي ، هو القارىء بحد ذاته ومدى استعداده وتوقه الى تحقيق انقلاب روحي . على ان دوستويفسكي ليس من المتعالين . فموهبة القيم ، وفق دوستويفسكي ، هي أكثر المواهب تواضعا ، لكنها تفرض على مريدها ما لا يطيقه . نقرا في مدخل قبو دوستويفسكي : « انا رجل مريض . . . انا انسان خبيث . لست املك شيئا مما يجذب او يفتن . احسب انني اعاني مرضا في الكبد . على انني لا افهم من مرضي شيئا على الاطلاق ، ولا اعرف على وجه الدقة اين وجعي . وانا لا اداوي نفسي ، ولا داويت نفسي في يوم من الايام ؛ رغم انني احترم الطب والاطباء . واني من جهة اخرى اؤمن بالخرافات الى أقصى حد ، أو قولوا انني أؤمن بها الى الحد الذي يكفي لاحترام الطب (انني املك من الثقافة ما يكفي لان أكون من المؤمنين بالخرافات ، ولكنني أؤمن بها مع ذلك) . لا ، لا ! لئن كنت لا اداوي نفسي ، ان مرد ذلك الى خبث وشر ! لا شك انكم لا تتنازلون الى حيث تفهمون هذا ، ولكنني انا أفهمه » .

ان ما يرمي اليه دوستويفسكي هو الا تفعل الريبة فينا على نحو سلبي يؤدي الى تسطيح ذواتنا . ان علينا ان نستقل عن تلك الذوات لكن العملية صعبة الفهم وان كان توصيفها بالالفاظ العادية ممكنا .

يقول راسكولينكوف في الجريمة والعقاب « هناك شيء واحد محقق هو ان نسبة الافراد الذين يولدون في هذه الفئة او تلك لابد انها يحددها قانون طبيعي ما تحديدا دقيقا . هذا القانون لايزال حتى الان مجهولا ، ولكنني اعتقد انه موجود فعلا وانه سيمكن اكتشافه في المستقبل . ان الكتلة الهائلة المدد من جماهير الناس ما وجدت الا لبذل ذاتها في محاولة ابداع انسان مستقل بعض الاستقلال ولو بنسبة واحد الى الف بعملية ما سرية لا نعرف عنها شيئا حتى الان » .

اي قانون هذا الذي يتحدث عنه دوستويفسكي . وما هي محاولة الاستقلال ، اهو الاستقلال عن جبرية الريبة . مرة اخرى نقرأ من قبو دوستويفسكي :

« لم استطع ان اصبح أي شيء ، لم أستطع ان اصبح حتى شريراً ، لا خبيثا ولا طيبا ، لا دنيئا ولا شريفا ، لا بطلا ولا حشرة » .

ومن نفس القبو « فبذلك لا يكون للحياة هدف خارجي ، هو ذلك الهدف الذي لا يمكن أن يكون طبعاً إلا ٢ × ٢ = ٤ » .

يبسط دوستويفسكي المهمة على القارىء ، فيتحدث من قبوه قائلا « فماذا يمكن ان نتوقع من الانسان ، ماذا يمكن أن نتوقع من هذا الكائن الذي أوتي هذه الصفات العجيبة ؟ حاولوا أن تغدقوا عليه جميع خيرات الأرض ، اغرقوه في السعادة إغراقا ، لبوا حاجاته الاقتصادية تلبية تبلغ من الكمال ان يصبح في غير حاجة الى شيء غير ان ينام ويأكل فاخر الحلوى ويفكر في الوسائل التي تكفل استمرار التاريخ العام ..... فماذا يحدث عندئذ ؟ ان الانسان حتى في هذه الحالة سينقاد لعقوقه ، وسينساق مع حاجته الى تلويث نفسه ، فيرتكب حقارة من الحقارات من باب الشكر وعرفان الجميل » .

إذن فقد وضعت الريبة في العالم على نحو جبري ، ولا سبيل الى الخلاص . إن العقل لا يستطيع حل المشكلة ، فالريبة متغلغلة في كل شيء ، بما في ذلك العقل :

« اسمعوا يا سادتي ، إن العقل شيء ممتاز رائع ، ذلك أمر لا يمكن جحوده . ولكن العقل هـو العقل ، وهو لا يرضي في الانسان إلا ملكـة التفكير العقلي . أما الرغبة فهي تعبر عن مجموع الحياة ، اي عن الحياة الانسانية كلها ، بما فيها العقل ووساوسه » .

ولماذا يكون العقل وساوس، إن لم تكن الريبة مصدر تلك الوساوس. إن الرغبة هنا ، كما أفصح عنها رهين قبو دوستويفسكي ، هي رغبـة غامضة ، ففي فقرة تالية ، يتحـدث ذلك الرهين عن آلية الحيـاة .

لنستمع اليه :

« ولكن الى أين يذهب الانسان ؟ مهما يكن من أمر ، فاننا نلاحظ في الانسان على الدوام شيئاً من الضيق كلما وصل الى هدف من تلك الأهداف . إنه يحرص على الاقتراب من الهدف ، ولكنه متى وصل اليه اصبح غير راض . ذلك أمر مضحك حقاً . الخلاصة ان الانسان قد كوّن تكويناً مضحكاً جداً ، انه مكون تكويناً يبعث على الضحك مثلما تبعث عليه نكتة قائمة على الجناس اللفظي .

إن عدم الرضا لدى بلوغ الهدف لا علاقة له البتة بتجميع الطاقات الذاتية للانتقال الى طباق اعلى ، فعلى لسان ساكن القبـو ، يخبرنا دوستويفسكي : « والانسان يحب الهدم والفوضى أحياناً ، ذلك أمر لا جدال فيه . أليس جائزاً ان يكون مرد ذلك الى أن الانسان يخشى بغريزته أن يبلغ الهدف وأن يتم الصرح الذي يبنيه ؟ ما يدريكم لعـل الانسان لا يحب هذا الصرح إلا من بعد لا من قرب » .

مرة اخرى تقع على عاتق القارىء مهمة فهم دوستويفسكي ، فعلى الرغم من يسر الأسلوب وبساطة الالفاظ ، فان مدلولات دوستويفسكي هي الأهم ، تماماً كحال مدلولات الميكانيك الكوانتي . هكذا يعيش العقل سلسلة أزمات : أزمة معرفية ، وأزمة مفهومية ، وأزمة لغوية .

قال المعري :

أمـور يلتبسن علـى البرايـا	كأن العقـل منهـا في عقـال
وقـد أعمـل الناس أفكارهم	فلم يُفنهم طـول إعمـالهـا

ومن بعده نيوتن « إنني جاهل ، لا أعرف إلا حقيقة واحدة ، وهي انني لا أعرف شيئاً » .

وجاء دور دوستويفسكي بعد ذلك ، فعلى لسان ساكن قبوه نقرأ : « إن العقل لا يعرف إلا ما تعلم ، ولعله لن يعلم شيئاً غير هذا في يوم من الأيام . وليس ذلك عزاء ، ولكن ما ينبغي أن نخفيه » .

يدلي أينشتاين بدلوه في الموضوع :

« لا يستطيع العقل الانساني ان يحيط بالكون . إننا أشبه بطفل صغير يلج مكتبة كبيرة حيث ترتفع الكتب حتى السقف وتتوزع بين لغات مختلفـة . إن الطفـل على علمٍ مسبق بأن البعض مسؤول عن كتابـة محتويات هذه الكتب ، إلا انه لا يدري من هم هؤلاء البعض وكيف انجزوا ما انجزوه . كما انه لا يفهم اللغات التي سطرت بها تلك الكتب . وعلى الرغم من ذلك يستطيع الطفل ان يتحسس خطة محددة في ترتيب تلك الكتب . انه تنظيم غامض ، لا يستطيع الطفل فهمه بشكل كامل ، ولكنه يستطيع إدراكه على نحوٍ مبهم » .

لن نقتصر في عرض إسهام هايزنبرغ في هـذا السياق ، على قولٍ نسب اليه . لكننا سنعرج على نظرية القياس في الميكانيك الكوانتي كيما نلقي نظرة على الارباك الذي يلم بالعقل لدى محاولته حل الألغـاز من حوله . ننطلق من تأويل كوبنهاغن للميكانيك الكوانتي الذي لعب بوهر دوراً أساسياً في صياغته والتزم به هايزنبرغ كحقيقة ظاهراتية أكيدة . من الطريف ان نذكر هنا ان هايزنبرغ حاول التنصل من الريبة متظاهراً بأنه مادي ربما لإرضاء الوضعيين والماديين الجدليين . لكنـه مدان في

محكمة هؤلاء ؛ فهو الذي صاغ الريبة في علاقة رياضية بينما اكتفى الآخرون بالحديث عنها بلغة الفلسفة . تعني التجربة ، وفق بوهر ، إجراء نستطيع بموجبه نقل خبراتنا وما تعلمناه الى الآخرين . تنطوي فكرة بوهر على ضرورة أساسية تتمثل بحسن انتقائنا للألفاظ وصياغتنا البسيطة للجمل . لكن التفسير في شكله النهائي يتطلب جهداً من الدارس . فالقضية هنا أشبه بكتابات دوستويفسكي وأشعار المعري . نختزل آراء بوهر وهايزنبرغ بالقول إن أدوات القياس يجب أن توصف بلغة بالغة البساطة . لكن الخصائص الفيزيائية للجمل المعاكسة لا تتوقف على الجمل ذاتها ؛ إذ لا يمكن أن نتحدث عن تلك الخصائص بمعزل عن أدوات القياس ؛ لا بل عن المراقب الذي يقوم بالتجربة . وإذا قبلنا مع الوضعيين أو مع الماديين الجدليين بأن الانسان ما هو إلا جملة فيزيائية ، فنخلص من ذلك الى الاستحالة الوضعية بعينها . وعلة ذلك أن تفسير كوبنهاغن يدمج الجملة الفيزيائية وأداة القياس بما فيها المراقب في كل موحد يصعب فصله على النحو الذي يسمح بنسب الخصائص الفيزيائية الى الجملة الفيزيائية أو أداة القياس أو المراقب وبشكل منفصل . يرى أنصار تأويل كوبنهاغن أنه من الممكن توصيف الكل الموحد المذكور بلغة مفهومة . أما عن رد الخصائص الفيزيائية المقاسة الى الجملة الفيزيائية المدروسة وبشكل منفصل عن أداة القياس وعن المراقب فذلك من باب صياغة المصطلحات لا أكثر . أما الخصائص الفيزيائية الأخرى التي قد نعزوها الى الجملة نتيجة خبراتنا المتراكمة فهي لا تمت في واقع الامر الى الجملة المدروسة بصلة . لذا تدعى الخصائص الأخرى هذه متممة للخصائص الأولى . وعلينا إن شئنا استجرارها الى حظيرة التجربة الإتيان بجملة فيزيائية شبيهة بالأولى ، ونقول شبيهة لاستحالة تطابق أية جملتين فيزيائيتين . لكن ذلك لا يكفي ، إذ يتوجب وجود أداة قياس جديدة تستطيع الذوبان في كل موحد مع الجملة الشبيهة بالأولى ، كما يتوجب أن تكون الأداة الجديدة مصممة لقياس الخصائص الأخرى المذكورة . إن تأويل كوبنهاغن هو المكافىء المعرفي لمبدأ المعري الفلسفي :

وما سمحت لنا الدنيا بشيء سوى تعليل نفس بالمحال

وتأويل كوبنهاغن هـو المسوغ الوحيـد لكائنات أسرة كارامازوف المنفصلة فهناك ديمتري وهنـاك إيفان وهناك سمردياكوف . علينا أن نلاحظ أن دوستويفسكي لا يفصل المراقب عن أداة القياس وعن موضوع التجربة وهذا ما كنا قد ألمحنا اليه عندما تطرقنا الى العبء الذي يلقيه دوستويفسكي على عاتق القارىء في حـل رموزه . فعلى سبيل المثال وليس الحصر ، إذا استطاع أحدنا تفهم إيفان فمن الصعب أن نفصل خصائص إيفان ونعزلها لنضعها إما في القارىء وإما في ايفان ذاته ، وأما ولربما في النص المكتوب لدوستويفسكي .

إن تفسير كوبنهاغن هو حقيقة لا مراء فيها . ومن نافلة القول أن نذكر تأييد التجربة لذلك التفسير . فتأويل كوبنهاغن ما هو إلا تعميم لمبدأ هايزنبرغ في الريبـة . إن الأداة التي تقيس السرعـة يستحيل أن تقيس الموقع وإن الجملة التي تجرى عملية قياس السرعة عليها ترفض السماح بقياس الموقع من خلالها والعكس صحيح . إن كان المراقب جزءاً لا يتجزأ من عملية القياس فلنا مرة أخرى في كتابات دوستويفسكي تأكيد لهذه الحقيقة . وقبل أن نسرد شاهداً لهذا العملاق نذكر بأن الخصائص الفيزيائية المقاسة تنسب اصطلاحاً واصطلاحاً فقط الى الجملة المقاسة. والحقيقة أن الخصائص مدار البحث هي خصائص الكل الموحد . فاذا أجـرى الانسان حواراً داخليـاً للتعليق علـى بعض المشاهد من حوله فسيكون من المستحيل إذ ذاك الفصل بين الذهن المحـاور وبين مادة الحوار . وإذا عزونا الحوار الى الذهن المحاور فلن يكون ذلك إلا من باب الاصطلاح والاصطلاح فقط . لكن دوستويفسكي لا يبخل بإلقاء أضواء على الحقيقة ، فالحوار خاصة مشتركة بل لنقل خاصة وحسب الكل الموحد المكون من الذهن المحاور ومادة الحوار . هكذا كتب دوستويفسكي في لياليه البيضاء :

« والمنازل صديقة لي أيضاً . فحين أسير فكأن كل منزل من هذه المنازل يقبل عليّ وينظر إليّ ويقول لي : نعمت يوماً ، كيف حالك ؟ أنا بخير والحمد لله . في شهر آذار سيضاف إليّ طابق جديد ، أو يقول

لي كيف صحتك ! اما انا فسيصلحونني غداً . أو يقول لي ايضاً : لقد أوشكت أن احترق وخفت خوفاً شديداً ...... الخ الخ . وبين هذه المنازل أؤثرها فكأنها من رفاقي ، فمنها واحد ينوي أن يعالج هذا الصيف لدى معمار ، فأنا أتعمد أن أمر به في كل يوم حتى لا يسرفوا في إفساده واسأل الله ان يحرسه وأن يصونه . ولن انسى ما حييت قصة ذلك البيت الجميل الصغير الوردي اللون . لقد كان من حجر ، وكان أنيقاً لطيفاً ، وكان يرمقني دائماً بنظرة محببة ويبلغ من الإدلال والزهو بالنظر الى جيرانه ان قلبي كان يبتهج ابتهاجاً كبيراً كلما رأيته في نزهة من نزهاتي » .

غريب امر هذا الميكانيك الكوانتي الذي يعزو الخصائص الفيزيائية الى ادوات القياس ، والاغرب من ذلك ان المواصفات النظرية لتلك الادوات تفرض ان تمتلك الادوات القدرة على اختيار الاحداث الفيزيائية الماضية . إن كان ذلك كذلك فما هي المعاني التي يمكن أن تنسب الى مفاهيم مختلفة كمفهوم السببية ومفهوم الاداة لا بل مفهوم الحقيقة ذاتها .

والادهى من ذلك ان يصور لنا الميكانيك الكوانتي عالماً يحتوي فيه اي شيء كل الأشياء الأخرى وتتصل دون اي انقطاع مكونات العالم ببعضها . ان في ذلك خرقاً كاملاً لمبدأ السببية . يختزل المبدأ الاخير الى انتقال الاثر الفيزيائي باكبر سرعة مسموحة في الكون الا وهي سرعة الضوء . ان هناك نقاطاً في الكون أبعد عن بعضها مما يستطيع الضوء قطعه خلال عمر الكون المقدر . بشكل أدق ان هذه النقاط مفصولة عن بعضها سببياً . اذا حاولنا رأب الصدع الكبير في هذه البنى المفهومية فعلينا ان نعيد بناء العالم من مكونات منفصلة على خلفية عالم غير منظور . مرة أخرى يتدخل الميكانيك الكوانتي ليبرهن على استحالة بناء مثل هذا الكون . بكلمات اوضح ان العالم ذي المكونات المنفصلة لا يمكن أن يشاد على عوامل مخفية . يعود الرأي الكوانتي الأول الى السطح الا وهو أن العالم متصل لا انفصال فيه .

كان أينشتاين من معارضي هذا النهج في التفكير وقدم عام ١٩٣٥ مخططاً لتجربة عقلية أطاحت في حينه وبشكل مؤقت بمبدأ هايزنبرغ في الريبة . انطلق اينشتاين في صياغة تجربته من الميكانيك الكوانتي نفسه ولكي ندحض مبدأ الريبة لا بد من الاستعانة بأكثر من جسيم اذ أن ذلك يزيد من عدد المتغيرات الفيزيائية التي نستطيع قياسها . نتصور جسيمين وقد تفاعلا ثم انفصلا مبتعدين عن بعضهما مسافة كبيرة جداً . يسمح الميكانيك الكوانتي بقياس سرعة الجسيم الأول وموقع الجسيم الثاني بدقة بالغة . لكن مبدأ الفعل ورد الفعل الذي ينطبق أيضاً في الميكانيك الكوانتي يوفر امكانية لحساب سرعة الجسيم الثاني بالرجوع الى السرعة المقاسة للجسيم الاول . هكذا نكون قد حصلنا على معرفة بالغة الدقة لسرعة وموقع الجسيم الثاني ضاربين عرض الحائط بهايزنبرغ ومبداه في الريبة .

تقوم تجربة اينشتاين السالفة على افتراضين رئيسيين اولهما : ان اي قياس يجري على جسيم ما لا يمكنه أن يؤثر على جسيم آخر بالغ البعد عن الجسيم الأول . ان هذا الافتراض هو الترجمة الواقعية لمبدا السببية . اما الافتراض الثاني فهو يخص الحقيقة الموضوعية كما كان اينشتاين يعتقد بوجودها . تختزل هذه الحقيقة ، وفق اينشتاين ، بأن الخصائص الفيزيائية لا علاقة لها بالملاحظة المباشرة وهي موجودة سواء اجريت عملية القياس ام لم تجرَ .

علينا ان نميز هنا بين أفكار أينشتاين من جهة وبين المادية الجدلية والوضعية من جهة اخرى . فالحقيقة الموضوعية وفق أينشتاين ممكنة المعرفة بالاحتكام العقلي والتأمل والتجربة ليست ضرورية لها . اما المادية الجدلية فترى في الحقيقة الموضوعية وجودا كامل الاستقلال عن الارادة وان التجربة لا مناص منها لمعرفة تلك الحقيقة . واذا لم نكن قد وضعنا اليد بعد على مكون من مكونات تلك الحقيقة فالسبب أننا لم نخترع الادارة المناسبة لذلك وان يوماً لا شك قادم سنستطيع عنده فعل ذلك . سبق أن تطرقنا الى المفهوم الوضعي للحقيقة الموضوعية وما نود اضافته هنا هو

الاشارة الى مفارقة هامة في المادية الجدلية وفي الوضعية كان اينشتاين قد تنبه اليهـا وتجاوزها . أما المفـارقـة فهي أن هنـاك ضرباً من ضروب الميتافيزياء في المنطوق الآنف الذكر للوضعية وللمادية الجدلية، فكأنمـا هناك حقيقة خلفية لا تجرؤ كلا الفلسفتين على الحديث عنهـا في الوقت الحاضر على الأقل . ناهيك عن أن الفلسفتين تعرفان المادة كمقولة فلسفية في المنطلق وتنظران اليها في طور لاحق ككينونة فعلية . ان الامكانيـة التي طرحها اينشتاين لمعرفة العالم دونمـا حاجة الى تجربة قد حلت تلك المفارقة ولو بشكل ظاهري .

بقي الأمر معلقا هكذا . لا بد من عرض سريع للاحداث التاريخيـة التي تلت تجربة اينشتاين العقلية . استطاع جون بيل من مركز الابحاث النووية الأوربية ان يستخدم افتراضي اينشتاين لصياغة علائق تربط بين القياسـات المجراة على الجسيم الأول والقياسـات المجراة على الجسيم الثاني . وخلص الى نمط من التجارب التي يسمح اجراؤها بالبت في أمر تجربة اينشتاين . اختزل بيل الفارق بين وجهة نظر اينشتاين التي أشرنا اليها من جهة ، ووجهة نظر بوهر وهايزنبرغ من جهة اخرى والتي ترى أن الجسيمين المنفصلين يشكلان وحدة واحدة على الرغم من تباعدهما ، اختزل بيل هذا الفارق بمتراجحة عُرفت باسمه . لو صحت تلك المتراجحة عبر اجراء تجربة مخبرية معينة لكان رأي اينشتاين صحيحاً ، والاّ كان رأي بوهر وهايزنبرغ هو الصحيح .

كان لا بد من انقضاء عقدين من الزمن على عمل بيل قبـل أن تأتي التجربة الحاسمة . ففي عام ١٩٨٢ استطاع العالم الفرنسي آلان آسبيكت اثبات صحة وجهـة نظر بوهر وهايزنبرغ وخطأ وجهـة نظر اينشتاين . باختصار ان الريبة حقيقة فعليـة لا يمكن تجـاوزها وان العالم متصـل لا انفصال فيه. لقد بدا الجسيمان فيتجربة آسبيكت وكأنهما جسيمواحد على الرغم من انفصالهما وابتعادهما عن بعضهما الى مسـافة لا تستطيع الأشعة الضوئية قطعها اثناء مدة التجربة . كان الجسيمان في حالة تخاطر أو لنقل انهما لم ينفصلا وجوديا على الرغم من انفصالهما الفيزيائي .

لا يعني ذلك اطلاقا أن نظرية اينشتاين في النسبية العامة هي نظرية غير صحيحة . ففي تلك النظرية يبنى العالم من لبنات منفصلة لكنه يأخذ شكل المتصل . ان هندسة النسبية العامة هي حجر الزاوية في تلك النظرية وهي هندسة متصلة ليس فقط على صفحات الورق وانما ايضا بشكل فعلي عبر العالم المكون في الأساس من هذه الهندسة . ان البنى المادية المنفصلة تستجيب بشكل من الاشكال الى هندسة المتصل الاينشتايني .

ان الريبة هي منبع الثنائيات فكما سبق والمحنا هناك ثنائية السرعة والموقع وثنائية الزمن والطاقة . لنلاحظ ان هذه الثنائيات ليست لها علاقة بثنائيات المادية الجدلية ، فالامر هنا يختزل بتكاشفنا مع احد شقي الثنائية لحظة محددة وسيان ان تكاشفنا مع هذا الشق او ذاك . ان شقي الثنائية ليسا في حالة صراع يهدف بلوغ طباق أعلى . فالقضية برمتها هي قضية وجودية ظاهراتية والريبة لا تمنح أولوية لخاصة دون أخرى ويمكن على الدوام ان نتكاشف مع شقوق من ثنائيات بقدر ما نريد . ندعو هذه الثنائيات بثنائيات هايزنبرغ .

واذا كانت الريبة هي ينبوع الثنائيات ، فيحق لنا أن نتساءل عن ثنائيات دوستويفسكي ، وعن ثنائيات المعري .

لن يطول التساؤل ، فها نحن نعود أدراجنا الى ليالي دوستويفسكي البيضاء لنقرأ :

« لم تنظر ناستنكا الى الغمامة بل لبثت صامتة ، وكأنها مسمرة في مكانها . وما هي الا لحظة قصيرة حتى شدّت نفسها إليّ وجلة ، وكانت يدها ترتعش في يدي . نظرت اليها ..... ازدادت التصاقا بي .

وفي تلك اللحظة مر شاب قربنا وتوقف فجاة وحدّق الينا ، واقبل نحونا بضع خطوات أخرى . ارتجف قلبي ..... قلت اسال ناستنكا بصوت خافت :

ـ من هذا ياناستنكا .
فتمتمت تقول وهي تزداد اقترابا مني :

ـ انه هو .

اوشكت ان اسقط على الارض .

صاح صوت خلفنا : ناستنكا ! ناستنكا ! اهذا انت ؟

وفي هذه اللحظة نفسها جاء الشاب إلينا .

رباه ! ياليا من صيحة ! ما اشد ما ارتجفت ناستنكا !

وانتزعت ناستنكا نفسها من بين ذراعي وهرعت اليه ...... »

نمضي في مراجعتنا الليالي البيضاء . ناستنكا تتحدث في رسالتها الى الكاتب « لا تتهمني ! لقد قلت لك انني سأحبك . واني لاحبك الآن حقا . بل انني احبك مزيداً من الحب . رباه ليتني استطيع ان احبكما كليكما ! لماذا لست انت هو ؟ لماذا ليس هو انت ؟ » .

ان ثنائيات دوستويفسكي أكثر من أن تعد او تحصى ، لكننا نذكر ثنائية اخرى وحسب على سبيل المثال وليس الحصر . هذه المرة بشكل مناظر لما ورد في الليالي البيضاء . فعوضا عن ناستنكا هناك ديمتري كارامازوف ، وعوضاً عن القاص والشاب هناك جروشنكا وكاترينا إيڤانوڤنا . ولشدة العجب ، هناك ثنائية اخرى في الاخوة كارامازوف ، شقاها ديمتري وإيڤان كارامازوف ، وأداة الاختبار فيها كاترينا إيڤانوڤنا بذاتها .

سأستخدم مصطلحات هايزنبرغ لتأويل ثنائيات دوستويفسكي . ان المواصفات الخاصة بأداة اختبار المحبة ، والتي هي كاترينا إيڤانوڤنا ،

لا تسمح باندماج تلك الاداة مع الجملة الفيزيائية المختبرة : ديمتري كارامازوف . ان تلك الوحدة تتوقف على تحقيق الاداة الفيزيائية لاشتراطات معينة ، كانت مفقودة لدى الاداة كاترينا إيفانوفنا في سياق الخاصة الفيزيائية المقاسة ألا وهي المحبة . تبين عدم الاتساق على نحو خاص لدى تلبية كاترينا لطلب ديمتري أن تسلمه نفسها مقابل مبلغ تنقذ أباها بواسطته من مواجهة المحكمة بتهمة الرشوة . يدفع ديمتري المبلغ لكاترينا رافضا استسلامها له ، وينصرف ادراجه لا يلوي على شيء . لكن الاختبار ينجح لدى تحول الاداة الفيزيائية كاترينا الى جملة فيزيائية أخرى هي إيفان كارامازوف . وان بقيت الخاصة المختبرة في هذه الحالة هي ذاتها المحبة ، لكنها محبة مختلفة كاختلاف السرعة والموقع لدى هايزنبرغ كان دوستوفيسكي هو اول من اكتشف هذه الحقيقة المتحدرة عن الريبة ان المحبة المتحققة ليست هي ذاتها على الدوام ، بل هي مختلفة أبدا . وهناك حد أدنى تفرضه الريبة في نجاح اختبار المحبة . تتفاوت اختبارات المحبة في نتائجها ، لكنها لا ترتقي دون الحد الادنى المذكور ، لان هذا الارتقاء يفرض خلو العالم اللهم الا من الكيانين المتحابين موضوع البحث ، وهو أمر تنفيه الاستحالة الموضوعية . لعل الصلة الجنسية توهم بالامكان اندماج الكيانين المتحابين متجاوزين الحد الادنى لريبة المحبة . لكن تلك الصلة تتمخض عن كيان ثالث ينفصل عن الكيانين المتحابين آجلا أم عاجلا ليثبت لهما أن الفيزياء أيضا تتخللها الريبة مثلما تتخلل عوالم النفس . يقودنا هذا التحليل الى فهم حالة جروشنكا وديمتري كارامازوف فهماً بسيطاً ومباشراً . فحيثما تفشل الاداة كاترينا ، تنجح الاداة جروشنكا . نذكر مرة أخرى بأن الخاصتين المختبرتين في حالة جروشنكا وكاترينا إيفانوفنا هما خاصتان مختلفان وان كانت ذات التسمية تنطلق على كل منهما : المحبة .

لكن دوستويفسكي يهبط الى عمق الريبة في لياليه البيضاء ، فهناك يحاول اجتياز الحد الادنى بقلمه ، ذلك أن ايمانه اللامحدود بامكان الانقلاب الروحي صور له احتمال توظيف قدرات هائلة للقفز فوق ذلك

الحد في حالات نادرة . هكذا يبدو ان ناستنكا تختبر الخاصة ذاتها في حالة القاص والشاب على حد سواء . لكن المواكب الليالي البيضاء ليلة بليلة ، يكتشف أن دوستويفسكي لم يستطع دفع الانسان دون حواجز الريبة . لا بل ان دوستويفسكي يترك للقارىء الباب مفتوحا على مصراعيه لاستنتاج ان ماكانت تختبره ناستنكا في حالة القاص مختلفا عما ذهب الى اختباره في حالة الشاب . لكن يبقى التساؤل قائما . ما الذي اراده دوستويفسكي من تلك الصورة المحيرة لنا ستنكا بين القاص والشاب في نفس اللحظة . لقد تجاوز دوستويفسكي بذلك هايزنبرغ ، ربما ليعيد الامل الينا بأن الريبة ليست قدرا مطلقا . الاجابة تكمن لدى دوستويفسكي الذي لايستطيع اجابة الان .

بحر من الريبة عاشه المعري، وثنائيات تدفقت عبر عالمه اثر ثنائيات. نذكر ثنائية الجواري ـ الاوز من رسالة الغفران :

« ويمر رف من إوز الجنة ، فلا يلبث أن ينزل على تلك الروضة ويقف وقوف منتظر لامر . ومن شأن طير الجنة ان يتكلم فيقول : ماشانكن فيقلن : ألهمنا ان نسقط في هذه الروضة فنغني لمن فيها لمن شرب .

فيقول : على بركة الله القدير . فينتفضن فيصرن جواري كواعب يرفلن في وشي الجنة ....

فيقول : يجب أن يحذر من ملك يعبر فيرى هذا المجلس ، فيرفع حديثه الى الجبار الاعظم ، فلا يجر ذلك إلاّ الى ماتكرهان . واستغنى ربنا ان ترفع الاخبار اليه . ولكن جرى ذلك مجرى الحفظة في الدار العاجلة . اما علمتنا ان آدم خرج من الجنة بذنب حقير . فغير آمن من ولد أن يقدر له مثل ذلك ...

يقول لبيد بن ربيعة : ان اخذ ابو ليلى قينة واخذ غيره مثلها ، اليس ينتشر خبرها في الجنة ، فلا يؤمن ان يسمى فاعلو ذلك أزواج الإوز . فتضرب الجماعة عن اقتسام أولئك القيان » .

تتكون الجملة المختبرة من نزلاء الجنة ، أما الخاصة المختبرة فهي القران ، وأخيرا اداة الاختبار : القيان . ان اداة الاختبار غير مناسبة للجملة في احدى الحالتين وهذ أمر بديهي من جانب المعري فالحالة غير المناسبة هي حالة الإوز . إلاّ أن المعري ينقلنا هنا عبر بعد جديد للريبة ، فخصائص أدوات القياس ليست حاسمة حتى في حال تخيلنا لثبات موضوع الاختبار . إلاّ أن هذه الخصائص تتبع مبدأ الريبة وسيان أن تكون خصائص اوز او خصائص قيان . لعل المعري يذهب من كل ذلك الى اسقاط أي معنى للتجربة، فما التجربة إلاّ سحابة عابرة ومانتائجها إلاّ وهم وضلال . يتأيد ذلك بقوله :

غير مجد في ملتي واعتقادي نوح باك ولا ترنم شاد
وشبيه صوت النعي اذا قيس بصوت البشير في كل ناد

فعلى الرغم من وضوح الثنائيات هنا ، إلاّ أنها ثنائيات منحلة في نهاية المطاف . لم يكن المعري ليقصد في هذه الحالة تدخل القوة السرمدية في قواعد التعامل مع الوعي الحادث ، ذلك أنه كان يدرك بأحاسيسه العفوية ان هذا التدخل سينقص من أهمية الحقيقة السرمدية اذ ليس من داع « عندها لأي اختلاف في المواقف ، لكن المعري يقول :

إن أمر الإله يختلف النا س فداع الى ضلال وهاد

ان البيان هنا ليس تجليا ، بل هو ابحار عقلي فيما وراء الريبة :

الغيب مجهول يحار دليله واللب يأمر اهله أن يتقوا

لايعني انحلال الثنائيات ان انتقالا الى طباق أعلى سيحدث ، فالثنائيات لدى ثالوث الريبة من سوية واحدة . لايدخل قطبا اية ثنائية في صراع، وانفصال قطبي الثنائية موده الريبة بحد ذاتها. يختلف الوعي الحادث والحقيقة السرمدية عند هذه النقطة ، اذ ان الوعي الحادث

تعددي البنية ، فهناك عدد غير منته من الاجزاء المفصومة لهـذا الوعي والمتمثلة في الكائنات المتكاثرة أبدا . وسبب هذا الانفصام هو الريبة التي طرحتها الحقيقة السرمدية في العالم ، وما تجسد الثنائيات إلاضرب من هذا الانفصام . والصورة أشبه بمستنقع عالمي ساكن تتحرك موجوداته في عالم الريبة دون ان تدلف الى داخل او تخرج . ينطبق ذلك على كل شيء باستثناء الحقيقة السرمدية :

ولو طـار جبريـل بقيـة عمره   عن الدهر ما اسطاع الخروج من الدهر

ان الامكانية الوحيدة المتوفرة هي تجاوز الريبة ولا علاقة لذلك التجاوز بظهور الثنائيات ، اذ ان التجاوز في حقيقته يعني وضع الثنائيات لا بل والريبة في مكان قصي من العالم ، لكن لا يتعدى خيال المفكر . نذكر بحالة ناستنكا لدى دوستويفسكي والتي نعتبرها محاولة لاذابة الثنائيات في هيولى الريبـة واخذ عينـات متماثلة من ثم وفق هوى المفكر . انهـا عملية تخيلية ولا شك . لكن او ليس الخيال بذاته من ارهاصات الريبة ، ففي الحلم والخيال نملك كل شيء ولا نملك أي شيء . واذا كانت معرفة العالم مشتقة من مبدأ التفاعل ، فان تفاعلنا مع الحلم والخيـال يدل على ان الحلم والخيال جزء من العالم ، وهل يعقل الا يكونا كذلك .

واذا كانت الريبة هي المسؤولة عن التعددية والثنائيات بوجـه خاص ، فيجب ان يكون بامكاننا تلمس الوحدة في التعددية والذات في الثنائية . نعرف اليوم بالاستناد الى الميكانيك الكوانتي ان البروتـون والنيوترون جسيم واحد وذلك عندما نهبط في سويات التمييـز الى مايدعوه العلماء بالفضاء الايزوسبيني . ان مبدأ ضياع الهوية هومايحاول العلماء المعاصرون استقصاءه . ولولا ضياع الهوية ، أي الريبة في أكثـر نسق مجرد لها ، لما كنا هنا . فضياع الهوية يجعل الانتماء المـزدوج للالكترون الى ذرتين مختلفتين أمرا ممكنا . بدورها تحث هذه الظاهرة الذرات على الاجتماع لتكوين الجزئيات . وفي احوال كهـذه تصبـح الاسئلة من النمط التالي عديمـة المعنى : أصحيـح ان هـذا الجسيم

بروتون ام انه نيوترون . وهل صحيح أن هذا الالكترون ينتمي الى هذه الذرة او تلك . يطرح المعري تساؤلا مماثلا في سياق ثنائيات لايستطيع التمييز بينها :

هـــذا بناقـوس يــدق وذا بمئـــذنة يصيـــح
كـــل يعـــزز دينـــه ياليـت شعري ما الصحيح

ولد ستويفسكي اسقاطات مشابهـة ، فسمردياكوف قـد قتـل اباه فيودور بابلو فيتش كارامازوف ، وسمردياكوف هو شق ثنائية طرفها الاخر إيفان . يعدم التساؤل التالي اية اجابة : من قتـل كارامازوف الاب ، اهو سمردياكوف أم إيفان .

مابال المعري وقد حول الاوز الى قيان ، يعود عـن ذلك ليقول : « يريد المتنسك أن ينصرف حبه عن العاجلة ، وليس يقدر على ذلك ، كما لا تقدر الظبية أن تصير لؤة ولا الحصاة أن تتصور لؤلؤة » .

تقودنا هذه الملاحظة الى طرح ثلاثة مصطلحات هي :

فترة هايزنبرغ ، وفترة المعري ، وفترة دوستويفسكي .

نبدأ بفترة هايزنبرغ . يصور الاتباع المتاخرون للمدرسة الكوانتيـة العالم وكأنه مكون من اصناف متباينة من الجسيمات . تتبادل افـراد كل صنف التأثير بانتقال جسيمات وسيطة فيما بينها . ما يهمنا هنا هي لقطة من تلك الصورة وحسب .

يدعى صنف من اصناف الجسيمات باللبيتونات وتنتمي الالكترونات لهذا الصنف . أما جسيمات الوساطة فهي ثلاثة جسيمات ، تبلغ كتلة احدها ٩٥ ضعفا كتلة الالكترون ، بينما تبلغ كتلة كل من الجسيمين الاخرين ٨٥ ضعفا كتلة الالكترون . عندما يتبادل لبيتونان التأثير ،ينطلق احد هذه الجسيمات الوسيطة من اللبيتون الاول ليمتصه اللبيتون الثاني

دون أن تنقص كتلة الاول او تزيد كتلة الثاني . أوليس في الامر بعض الغرابة ! او الغرابة كلها ربما ؟ كيف يتأتى لجسيمات خفيفة كالليبتونات أن تتبادل جسيمات الوساطة المذكورة العظمية الكتل . أين تذهب كتل هذه الجسيمات لدى تلقفها من أحد الليبتونات وهل تولد كتلها من لا شيء لدى اطلاقها من ليبتون آخر . لا بد أن نستعين هنا بمعادلة اينشتاين التاريخية التي تنص على أن الطاقة تساوي جداء الكتلة في مربع سرعة الضوء .

تستطيع الجسيمات الوسيطة ان تقترض ماتشاء من الطاقة طالما ان عملية الاقراض هذه تتم خلال فترة زمنية بالغة القصر اقل مما تفرضه علاقة هايزنبرغ الريبة يترجم قرض الطاقة الى كتلة وفق معادلة أينشتاين هي كتلة الجسيم الوسيط . لكن لما كانت مدة القرض غاية في القصر ، فلا بدان يسدد الجسيم الوسيط مااقترضه من الطاقة ، ولايمكن حدوث ذلك الا بامتصاصه من قبل احد الليبتونات وعلى مدى بالغ الضآلة مناسب لقصر مدة القرض التي لا تتجاوز وفق مبدأ الريبة .١٠ــ٢٦ ثانية . تدعى هذه المدة بفترة هايزنبرغ . تتميز هذه الفترة بولادة الطاقة من لاشيء . بكلمة أوضح تخرق كل نواميس الطبيعة أثناء فترة هايزنبرغ ، فلا انخفاض للطاقة اذ يمكن ان تخلق الطاقة من العدم . لكن هذا الخرق ينتهي بانتهاء فترة هايزنبرغ ، وعلى الجسيم الوسيط أن يصل الليبتون الاخر خلال الفترة المذكورة ، وان يندثر عند انتهائها ليبدو العالم من جديد خاضعا لنواظم الفيزياء . تدل هذه الظاهرة على أن القانون الفيزيائي يطفو على محيط من فوضى الريبة . ولولا هذه الفوضى لما درى كل جسيم بوجود الجسيمات الاخرى ولما ماتت النجوم واندثرت ولما كنا هنا .

على أن للمعري فترته المشابهة أيضا . لا بد أولا من أن نثبت الرؤية الاقليدية للزمن التي اخذ بها المعري . وهذه الرؤية ، التي كنا قد ألمحنا اليها ، على جانب كبير من الاهمية في تصور السيالة الزمنية على غرار الحقيقة السرمدية بما يسمح بنسب الريبة الى تلك الحقيقة . وهذا مافعله عناصر ثالوث الريبة ، كل وفق نسيجه الخاص .

تتجسد الريبة بخرقها السيالة الزمنية الرتيبة والابقاء عليها دون انتهاك ، كما في نموذج الجسيمات الوسيطة وولادة الطاقة من لاشيء وانتفائها من ثم بهدف الحفاظ على اصولية القوانين الفيزيائية . يذكر المعري في هذا الصدد :

يحطمنا ريب الزمان كاننا زجاج ولكن لايعاد لنا سبك

وعن رتابة السيالة الزمنية :

وما الانسان في التطواف الا اسير للزمان فما يفك

ان الزمان سرمدي ولاشك :

يفني ولا يفنى ويبلي ولا يبلى ويأتي برخاء وويل
نزول كما زال اجدادنا ويبقى الزمان على ماترى

وفي غلالة الزمان هذه ، يبحث الوعي الحادث عن الخلاص فلا يظفر به :

فيا دار الخسار الي خلاص فاذهب في الجنوب او الشمال

ان بحثنا عن الخلاص مبرور ، ذلك اننا لم نختر وجودنا ، ان ادهى مافي هذا البحث اننا لاندري عن ماذا نبحث :

ولم نحلل بدنيانا اختيارا ولكن جاء ذاك على اضطرار

هذه اذن هي جبرية الزمان لدى المعري ، وهي مرآة صادقة لجبرية الزمان الكوانتية . نستطرد الان لنبحث خرق جبرية الريبة كما في نموذج الميكانيك الكوانتي .

نقرأ في رسالة الغفران :

« يقول حميد بن ثور : إني لاكون في مغارب الجنة فالمح الصديق من اصدقائي وهو بمشارقها وبيني وبينه مسيرة الوف اعوام للشمس التي عرفت سرعة مسيرها في العاجلة » .

يشير المعري هنا الى اتصال العالم ، واتصال العالم حكم اساسي من احكام الميكانيك الكوانتي . ان شان حميد بن ثور مع صديقه ، هو شأن جسيمي آلان آسبيكت اللذين خرقا مبدأ السببية ، وفترة المعري هي تلك الفترة التي يتحقق اثناءها مثل هذا الخرق . ولولا هذا الخرق لما كان العالم متصلا . أو كان من المكن أن تتبادل الليبتونات التأثير لولا هذا الخرق .

وفترة المعري ، هي الفترة التي يتحول الاوز اثناءها الى قيان وهي الفترة التي يستطيع المعري اثناءها فعل مالم يقدر عليه السابقون لقد تبين ان المعري ادرك سرمدية الزمن ، لكنه يقول :

وإني وان كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل

ان الزمان الذي عناه المعري في هذا البيت ، ان هو إلاّ ما اصطلحنا عليه بفترة المعري . يتأكد ذلك بما عرفناه عن اعتقاد المعري بسرمدية الزمان ، وطالما ان العمل الخارق غير الخاضع لاي ناموس لايتم إلاّ أثناء فترة المعري ، فانتهاء الزمان هنا هو انتهاء فترة المعري ومع انتهاء هذه الفترة ، كما في حالة انتهاء فترة هايزنبرغ ، تضمحل وتختفي الاعمال الخارقة بانتهاء فترته ، ولم يات أثناءها إلاّ بما هو خارق فعلا .

وأما فترة دوستويفسكي فهي أوضح من واضحة في اعماله . انها الفترة التي يتحول اثناءها الشقي زوسيما الى القديس زوسيما في «الاخوة كارامازوف» ، ثم تعود جثته الى الفساد وتنتشر رائحته في الدير ، ذلك ان الفساد والزمان خالدان ، بينما القداسة حالة خارقة عابرة . وفترة دوستويفسكي هي الفترة التي تدرك اثناءها ناتاشا المحبة المتبادلة العميقة بينها وبين فانيا في « مذلون مهانون » . ولكن بانتهاء فترة دوستويفيسكي لا يقيض لهذه المحبة أن تنتقل من الكمون الى الواقع وتختزل صيرورتها اللاسياقية بجملة ناتاشا الصامتة « كان من الممكن ان نسعد معا الى الابد » . وفترة دوستويفيسكي هي فترة ارتحاله الى عالم الاموات وعودته ابان اعدامه المزيف الذي وصفه بدقة في « ذكريات

من منزل الاموات » ، ذلك الوصف الذي يتكشف على نحو صريح عـن فترة دوستويفيسكي .

كان لكل عملاق من عمالقة الريبة فترته الخاصة . اننا لانقصد هنا على الاطلاق الفترة التاريخية . فالعمالقة ليسوا تاريخيين قطعا ، كما ان التاريخية ليست اشتراطا للابداع . وما التاريخ إلاّ ايقاع متواتر على خلفية لحن متميز . أن مايشد ويهم هو اللحن ، اما الايقاع فيفشل في كثير من الاحيان حتى في لفت الانتباه . الفترة التي نعنيها هي الفتـرة المنطقية التي يضيء العملاق أثناءها في ظلمة الريبة بشدة ثم يخبو عندما يقول له الزمان : كفى . وبعده يعود كل شيء الى حالة الاستواء والتسطح وتوقف الاستمرار ، بينما التاريخ يئن ويستعيد .

* * *

اتجاهات النظرية الاجتماعية

ودراسة الفعل الانساني في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين

د . أحمد الأصفر

ياخذ موضوع الفعل الاجتماعي موقعا متميزا في دراسات علم الاجتماع ، التقليدية منها ، والمعاصرة ، وعلى الرغم من تعدد النظريات الاجتماعية ، وتنوع تفسيراتها للفعل الانساني فان نسقا عاما من التحليل يمكن استخلاصه من مجمل الدراسات المعنية بالموضوع .

* د. احمد الاصفر : باحث من سورية ، استاذ في قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة دمشق ، يكتب في مجال الدراسات الفلسفية والاجتماعية .

وفي هذا الاطار تهدف الدراسة الى توضيح ما هـو مشترك وخاص في تفسير النظريات التقليديـة في علم الاجتماع لموضـوع الفعـل الانساني ، وخاصة النظريات المرتبطة بدراسات ابن خلدون ، وهربرت سبنسر ، وكارل ماركس ، وماكس فيبر ، واميل دركهايم .

لقد أولت الدراسات الأولى لعلم الاجتماع اهتماما كبيرا بمسائل التغير الاجتماعي على مستوى الكـل الاجتماعي ، ولم تعط للسلوك الانساني الاهمية المماثلة ، باستثناء الدراسات التي انبثقت عن البحوث النفسية الاجتماعية بشكل عام والتي تعتمد على مقولات نفسية بالدرجة الأولى ، حيث ارجعت مجمل الظواهر الحضارية والفكرية الى الدوافع الانسانية والنزعات الفردية ، فجاءت هذه التفسيرات على الطرف المقابل من دراسات علم الاجتماع التي حاولت تفسير النظم والظواهر وحتى بعض الحالات النفسية بما هو اجتماعي ، وقد قام معظم هـذه الدراسات على مفاهيم القانون والحتمية والسببية ... حيث تخضع الظواهـر لقانونية ثابتة قوامها العلاقة بين الاسباب والنتائج ، وفيها قدر كبير من الحتمية .

أ ـ الاصول التاريخية لعلم الاجتماع ودراسة الفعل :

تعود فكـرة شمول القانون للظواهر الاجتماعيـة وحركة المجتمـع الانساني الى ابن خلدون ، وبعـد التفسير الذي يعتمده لنشوء الدولة وتطورها نموذجا يمكن من خلاله تحليل تصوره لشمول مفهوم القانون ، بمعناه الطبيعي ، للتغير في ميدان المجتمع . ويأخذ هذا التغير بالنسبة اليه شكلا دائريا ، يبدأ مع نشوء الدولة وتطورها ثم انحطاطها ، وينتهي باندثارها ، لتبدأ الدولة بعد ذلك دورة جديدة ، وبمظهر جديد .

لقـد اعتمد ابن خلدون مبـدأ المقارنة بـين الكائن الفردي والكائن الاجتماعي في تحليله لنشوء الدولة وقيامها وانحطاطها ، وعلى الرغم من انه بيّن طبيعة العلاقة بين خصوصيات الافراد وأشكال التغير الدوري

الذي اعتمد عليه ، الا انه ربط هذه الخصوصيات مرة اخرى بالشروط الموضوعية المعطاة التي تؤثر فيها بدرجة تزيد عن تأثيرهم فيها . فيلعب نمط المعيشة وشروط البيئة دورا اساسيا في التكوين الاخلاقي للناس ، ويؤثر في اقترابهم أو ابتعادهم عن الخير أو الشر فأهل البدو اقرب الى الخير من أهل الحضر ، ذلك أن البدو اقدم من الحضر وإن البادية أصل العمران ، والنفس مهيأة في أصلها لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر ، ويستشهد ابن خلدون بقول النبي (ص) : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه » . وبقدر ما يسبق الى النفس أحد الخلقين (الخير أو الشر) فانها تبتعد عن الآخر ، ويصعب على الفرد اكتسابه . فصاحب الخير اذا سبقت الى نفسه عوائد الشر وحصلت له ملكته ابتعد عن الخير وصعب عليه طريقه . وكذلك صاحب الشر اذا سبقت اليه عوائده ابتعد عن الخير وصعب عليه طريقه(١) .

ولما كان أهل الحضر يتمتعون بفنون الملذات وعوائد الترف والاقبال على الدنيا ، فقد تكونت نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وابتعد عليهم طريق الخير ومسالكه ... ويتابع ابن خلدون تفسيره لأثر الحياة البدوية في أخلاق أهلها وشجاعتهم وقدرتهم على المعاناة والصبر والبطولة بالاسلوب نفسه(٢) .

وتظهر تبعية اخلاق الناس وطباعهم الشروط الموضوعية المحيطة بهم في ان ابن خلدون لم يترك اي احتمال يستطيع من خلاله الحفاظ على واقع الدولة الراهنة او تغييرها قبل أوانها ، مما جعل اطوار الدولة بالنسبة اليه وكانها واقع لا مفر منه ، وإن العصبية التي شكلت الدولة الأولى ستؤدي حتما الى تشكيل دولة اخرى . ولكن بشكل وانتماء جديدين . أما وجود الدولة كنظام فهو قائم بحكم وظيفتها والغاية منها ، وليس بحكم قوتها فقط . مما يوضح ما نجده لديه من تأكيد على اثر البيئة المحيطة بالافراد في تكوين طباعهم وسجاياهم ، وبتعبير علم النفس ،

تكوين شخصياتهم الذاتية ، ومن ثم أشكال ممارساتهم الاجتماعية الصادرة عنهم .

كما نجد استخداما واسعا لمفهوم القانون وشموله الظواهر الاجتماعية عند مونتسكيو الذي اعتبره (دركهايم) أول مبشر لعلم الاجتماع ، حيث نجد لديه المفهومين الاساسيين لهذا العلم : النموذج الاول مفهوم النموذج الذي يمكننا من مقارنة المجتمعات فيما بينها . ومفهوم القانون الذي يحدد مسارات المجتمعات . اذ تخضع الحياة الاجتماعية كما يرى (مونتسكيو) لقوانين ثابتة مستقلة عن ارادة الناس وآرائهم . فالمؤسسات السياسية والحقوقية لا تقوم على تحكيم المشرعين او المنظرين ، انما على القوانين التي يعرفها بأنها « العلاقات الضرورية التي تتحدد من طبيعة الأشياء » ، وقد حاول (مونتسكيو) أن يتتبع في دراسته الكشف عما هو كائن وليس عما سيكون ، ومضى في دراسته للمؤسسات السياسية معتمدا على الطريقة التاريخية وطريقة الملاحظة المقارنة(٣) .

كما قرر (سان سيمون) بدوره أن المجتمعات البشرية هي وقائع خاضعة للحتمية ذاتها التي تحكم الوقائع الطبيعية ، ولو كانت فريدة او متميزة ، ويشكل التقدم بالنسبة اليه الواقع الامثل لبروز هذه الضرورة التي تسيّر الظواهر الاجتماعية « اننا عاجزون عن التخلص من تأثير التقدم او التحكم بمساره ، بنفس القدر الذي نعجز فيه عن التحكم بتغيير الزخم البدائي الذي يحرك كوكبنا حول الشمس » ، وبما ان التقدم ليس من صنعنا فان الملاحظة هي الطريقة الوحيدة التي تمكننا من اكتشاف هذا القانون من خلال تكوين مجموعات واسعة من الوقائع الاجتماعية والتاريخية والمقارنة بينها للكشف عن وجهة تطور البشرية(٤) .

ونجد ذلك مرة اخرى عند (توكفيل) ، ولكن بتصور مختلف ، فالحدث الأكثر اهمية بالنسبة اليه في توجيه صيرورة المجتمع يعود الى حركة الديمقراطية التي يراها بتفكك الأنظمة الارستقراطية الماضية ، والتحسن المطرد لاوضاع الحياة الفردية ، ويرى أن المجتمع الامريكي هو

خير نموذج للحركة الديمقراطية ، وقد حاول دراسة هذا المجتمع لانـه يقدم صورة عن المجتمعات الاخـرى في المستقبل . ان جميع الحوادث برايه ، وعلى اختلاف انواعها تتحول لصالح الديمقراطية ، فأعداؤها ، ومؤيدوها كانوا دائما مدفوعين الى سلوك الطريق نفسه الذي يؤكدها ، ويعمل الجميع من أجلها ، بالرغبة والمعرفة احيانا ، وبخلاف ذلك احيانا اخـرى(٥) .

وتشكل مسألة التشابه بين المجتمع والكائن العضوي الأساس الذي بنى عليه (هربرت سبنسر) تصوره للتطور الاجتماعي ، فالنمو ظاهرة مشتركة على حد تعبيره بين التجمعات الاجتماعية والتجمعات العضوية ، وكلا النوعين من التجمعات يشتركان في سمة اولى هي التزايد المستمر في كتلتها(٦) . ويكمن الفرق في مستوى التطور وشكله وليس في آليته أو نوعيته . فجنين الحيوان العالي على حد تعبيره يتكون من اجزاء قليلة التباين وتتزايد بسرعة وتتباين مع نمو الجسم وكبره ، وينطبق الامر على بنية المجتمع الحديث حيث يكون التباين في وحدته غير واضح في بداية الامر ، لا في الكم ، ولا في الكيف ، ولا حتى في الدرجة ، غير أن ازدياد عدد السكان الى درجة محددة يؤدي الى الانقسامات المتزايدة والمتكررة ، حيث تزداد مؤشرات التباين . ومع الانتقال من مجموعات صغيرة الى مجموعات أكبر منها وأكثر تعقيدا يزداد التباين بين الاجزاء ويصبح التباين أشد وضوحا ، بينما تكون المجموعات البسيطة الاقل تطورا أكثر تجانسا ، ويختلف حالها عندما يزداد حجمها(٧) .

ويربط (سبنسر) بين وجود مجموعات بسيطة ذات عدد كبير من السكان وشكل القيادة التي ينقصها عنصر السيادة الكاملة ، ذلك ان السيطرة تقوم على طبيعة النشاطات الاجتماعية داخل المجموعة ومداها، لذلك تبقى متفككة الى حد كبير وتتفرق قبل أن تصل الى احجام كبيرة ، وعندما يبلغ عدد الافراد في مجموعة ما قرابة المئة فلا بد وان يتشكل فيها نمط من السلطة الاجتماعية مما يدعو عددا من الاشخاص الى المطالبة بممارسة السلطة على نحو من الانحاء . وغالبا ما يؤدي ذلك الى ظهور

الزعامة التي تتمثل بشخص محدد يميل الى احداث تقسيمات بين الاجزاء بغية تعزيز عمل الجماعة على نمط معين ، من خلال تقسيم العمل الاجتماعي بين المجموعات الفرعية ، كالتقسيم الذي نلحظه في المجتمعات البدائية بين عمل كل من الذكور والاناث ، حيث يهتم الرجال بشؤون الحرب والدفاع عن القبيلة ، بينما تولي المرأة اهتمامها بزيادة النسل وحفظ النوع . ومع تزايد النمو القبلي المستمر ، يزداد الجزء المسيطر عليه من خلال ضم افراد جديدة اليه ويكون معظمهم من اسرى الحرب(٨).

وتبرز اشكال اخرى من التباين مع تزايد العدد السكاني الناتج عن اتحاد مجموعات اجتماعية اخرى ، ويؤدي تماسك المجموعة المركبة الى وجود رئيس لها ، ورئيس لكل مجموعة ثانوية فيها ، وهكذا يؤدي التباين مرة اخرى في وجود رؤساء للمجموعات الى وجود رئيس لكل هؤلاء . وينتج في كل مرة شكل جديد من التعقيد وارفع من الاول في القوة التي تحكم بملكها وزعمائها المفضلين . وتبرز انقسامات جديدة وبارزة في الطبقات حيث تتكون طبقات عسكرية ودينية وعبيد .. ويدل كل ذلك مرة اخرى على ان التعقيد في التركيب يوافق الزيادة في العدد(٩) .

ويربط (سبنسر) بين التغيرات في البناء التركيبي بمتغيرات مماثلة في الوظائف والادوار ، فتغير البنية في المجتمع على حد تعبيره تبرزها التغيرات الوظيفية اكثر مما تمكن رؤيتها مباشرة ، فالتنظيم الذي يتكون من تركيب كلي تعتمد اجزاؤه على بعضها بشكل كبير نسبيا يتعرض للفناء اذا ما حدث انفصال بينها ، وتنطبق هذه الحقيقة على الكائن العضوي بقدر ما تنطبق على الكائن الاجتماعي وبنفس المستوى(١٠) .

ويبرز جليا ان ثمة ترابطا وثيقا عند (سبنسر) بين مستوى تطور العضوية وطبيعة التساند الوظيفي بين عناصرها . فالمخلوقات الدنيا مكونة بشكل يبدو فيه كل جزء مشابه في مظهره للجزء الآخر ، ويقوم بأعمال تشابه أعماله . وفي هذه الحالة اذا ما تم الانفصال بين هذه الاجزاء سواء كان ذلك تصنعا أو تلقائيا فان ذلك لا يؤثر على استمرار حياة كل

منهما ، كانقسام جزء من البروتوبلازمة ، حيث لا يعيق ذلك استمرار حياة الخلية ، ويشبه ذلك الى حد كبير التجمعات الاجتماعية الدنيا ولنفس الأسباب ، فالمجموعات البسيطة غير المستقرة والمتجولة التي لا رئيس لها يمكن أن تنقسم دون أن يؤدي ذلك بالضرورة الى القضاء عليها . فكل رجل هو بالآن ذاته محارب وصياد وصانع سلاح وباني وغير ذلك . . . وتكون معه زوجته التي تقوم بالأعمال التي تحتاج الى كدح . وبالتالي فان هذا الرجل لا يحتاج بالضرورة الى الانسجام مع زملائه الا في حالة الحرب فقط(١١) .

ويختلف الأمر بالنسبة للمجموعات العضوية الأعلى سواء على مستوى الكائنات الحية غير الاجتماعية ، أو على مستوى الكائنات الاجتماعية . فقطع حيوان لبون مثلا الى قطعتين يؤدي حتما الى موته . وكذلك لوي راس طائر ، ويبدو ذلك واضحا في المجتمعات الأكثر تعقيدا ، والأعلى كثافة ، ومثال ذلك قطع امداد القطن عن مدن تقوم في نشاطاتها على صناعته ، حيث سيؤدي الى توقف النشاط الصناعي ومجمل النشاطات والفعاليات الاقتصادية المختلفة(١٢) .

وهكذا تجمع الحقائق الكثيرة والمتوفرة بتعبير (هربرت سبنسر) على البرهنة ان النمو الاجتماعي يشكل جزءا من التطور بشكل عام ، وكما هو الحال في التجمعات المتطورة عموما تبدي المجتمعات تكاملا سواء بالتزايد الكلي البسيط او بالتحام التجمعات مرة تلو الأخرى . ويعرض (سبنسر) أمثلة متعددة على التحول من التجانس الى التباين بدءا من القبيلة البسيطة المتشابهة في كل اجزائها ، وانتهاء بالأمة المتحضرة المفعمة بالتمايزات البنيوية والوظيفية ، ويتولد التلاحم المتزايد مع التكامل والتباين المطردين(١٣) .

ويلاحظ أن (هربرت سبنسر) قد تأثر بشكل واضح بالاتجاه التطوري الذي كان سائدا طيلة القرن التاسع عشر ، والمبني على اساس عضوي ، وفي هذا الإطار يعد المجتمع وحدة متكاملة تأخذ اوضح صورة

لها في المجتمعات المعقدة ذات الكثافة العالية ، ولا نجد في هذا التحليل ما يوحي بأي دور فعال للأفراد في عملية التطور ، او اي تأثير ايجابي في عملية الانتقال الى المجتمعات الاكثر تعقيدا ، ويرتبط هذا النمط من التحليل في اساسه بالمماثلة بين الكائن العضوي والمجتمع الانساني التي اخذت تنتشر آنذاك لتوضيح العناصر المشتركة بين موضوعي البحث . وقد أدى ذلك بشكل غير مباشر الى اغفال ما يتميز به أبناء المجتمع من خصائص وصفات لا نجد اجتماعها بالضرورة في غير الكائن الانساني ، وهي التي تفسر بتقديرنا معظم الظواهر التي ترافق المجتمعات ، ولا يستثنى (هربرت سبنسر) من هذه الملاحظة حيث تركز نشاطه في محاولة الكشف عن الخصائص التي يشترك بها الانسان مع الكائنات العضوية الأخرى ، مما جعل البحث في موضوع الفعل مرتكزا بشكل اساسي على كلية المجتمع واهمال الخصائص الذاتية الفاعلين .

ب ـ الشروط الموضوعية للوعي والطابع الاجتماعي للشخصية في التحليل الماركسي :

يظهر اعتماد التحليل المادي التاريخي الكلية الاجتماعية في تفسير الفعل الاجتماعي في تناوله لمفهوم الشخصية التي تعد سلبية الى حد كبير ، ومنفعلة بالشروط المجتمعية الموضوعية المحيطة بها على الرغم من التاكيد على اهمية الوعي في عملية التغير وأهمية الافكار . . غير ان هذه لا تساهم في تغيير مقولة ماركس المتمثلة بأن الواقع الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي ، وليس العكس .

ان الناس بتعبير (ماركس) يدخلون ضمن سياق عملية الانتاج الذي يقومون به في علاقات محددة ومنفصلة عن رغباتهم ، تتطابق مع مرحلة بعينها من مراحل تطور قوى الانتاج المادية ، ومن مجموع علاقات الانتاج هذه يتكون التركيب الاقتصادي للمجتمع ، الأساس الراسخ الذي يبنى عليه البناء القانوني والسياسي ، والذي تترافق معه أشكال محددة من الوعي الاجتماعي ويؤثر شكل الانتاج في مجمل العمليات الاجتماعية

والسياسية والروحية ، فليس وعي الناس هو الذي يقرر شكل وجودهم وطبيعته ، انما وجودهم الاجتماعي هو الذي يقرر ويحدد أشكال وعيهم ومستوياته(١٤) . فالظروف المعيشية المتماثلة التي تحيط بمجموعة من الافراد تساهم في ايجاد مشاعر وأحاسيس متماثلة بينهم ، ومستويات وعي اجتماعي متقاربة يرتبط نموها بتبدلات الظروف المادية التي يعيشونها ، ويصف كل من (ماركس) و (انجلز) في بيانهما الشيوعي مراحل تطور الطبقة العاملة (البروليتاريا) ونموها بخطوطها الكبرى ، ويعكس هذا الوصف كيفية تشكل الوعي من خلال تماثل الظروف الموضوعية المعطاة في مرحلة النمو الرأسمالي ، حيث يؤدي الاتساع الكبير في استعمال الآلات وتقسيم العمل الى خلق ظروف تجعل العامل ملحقا بسيطا بالآلة ، فلا يطلب منه سوى القيام بأعمال بسيطة ورتيبة للغاية ، فيؤدي تطور الصناعة الحديثة الى جعل العمال يخضعون في المصانع الى تنظيم اشبه بالتنظيم العسكري ، فهم بتعبير (ماركس) جنود الصناعة البسطون الخاضعون لسلسلة من كبار الضباط وصغارهم وكانهم في جيش عسكري(١٥) .

ومع تقدم الصناعة ونموها اللاحقين يتزايد عدد العمال ويزداد تمركزهم فتنمو قدراتهم ، ويزداد ادراك العامل لهذه القدرات ،وتساهم الظروف السيئة لاوضاعهم ومعيشتهم في اتحادهم وتشكيل الجمعيات التي تضمن الدفاع عن مصالحهم ضد البروجوازية ، وفي مرحلة متطورة من الصراع ، وازاء نمو الطبقة وتشكلها تاخذ جماعات كاملة من الطبقة الحاكمة تتدهور بنتيجة تطور الصناعة الى صفوف الطبقة العاملة ، وتحمل معها عناصر عديدة من الثقافة التي تغتنيها بها(١٦) .

ويشير (ماركس) في فلسفة نقد القانون عند (هيغل) الى انه ما ان تؤمن الجماهير بالنظرية (وهي نتاج للوعي) حتى تصبح قوة مادية توجه سلوكهم وممارساتهم ، ويفسر (ستالين) ذلك بأن الأفكار والنظريات التي تثيرها المهام الجديدة التي يولدها تطور الحياة المادية للمجتمع تشق

طريقها وتصبح ملك الجماهير التي تعبئها وتنظمها ضد قوى المجتمع الزائلة . فتساعد بذلك على قلب هذه القوى التي تعيق تطور حياة المجتمع المادية(١٧) .

وعلى الرغم من التحليلات الواسعة لدور الأفكار والنظريات في عملية التغير ، فان ذلك لا يعتمد على استقلالها ، انما ينطلق من ارتباطها بالشروط الموضوعية المعطاة اي بشروط الواقع ، ففعالية الافكار لا تخرج عن طبيعة الشروط التي ولدتها ، انما تخضع لها تمام الخضوع .

وما ينطبق في التحليل المادي التاريخي على مفهوم الوعي الاجتماعي ، ينلرج بدوره على دراسة الشخصية ، فالانسان دائما ابن زمانه ومجتمعه وطبقته ، فيتحدد جوهر الشخصية ويتضح بالمجتمع الذي تعيش فيه ، وكل تشكيلة اجتماعية تضع قضية العلاقة بين المجتمع والشخصية على نحو مختلف وتحلها وفق نمط معين(١٨) . ولما كانت مراحل التطور تتمايز فيما بينها بالشروط الاقتصادية والاجتماعية السائدة فيها فمن الطبيعي ان تكون هناك اشكال متباينة للشخصية وليس شكلا واحدا .

ففي مرحلة المشاعية البدائية ، لم يكن الانسان حسب تعبير (ماركس) قد انفصل عن الطبيعة ، ولم يكن يعي ذاته الا كعضو في جماعة معينة ، وكان ذلك مرتبطا بتخلف قوى الانتاج وبدائيتها ، ولكن مع تقدم القوى المنتجة ، وفي شروط التقسيم الاجتماعي للعمل والملكية الخاصة لوسائل الانتاج برز التباعد بين المصالح الشخصية، وظهرت التناقضات، وبدأ الناس يدركون انفسهم كشخصيات ، فنشأت الشخصية الطبقية بما يتوافق وطبيعة تلك المرحلة(١٩) .

ويربط التحليل المادي التاريخي الاخلاق بمختلف الظواهر الاجتماعية وبكل اشكال الوعي الاخرى ، فهي تؤثر بشكل معين على تطور المجتمع من خلال دور مزدوج فهي تسبب في اظهار مجموعة من المطالب الاجتماعية او الطبقية التي هي قواعد السلوك الخاص لكل فرد ، حيث ترشده الى

السلوك الصحيح . وهي ثانيا تساهم في تكوين طباع الفرد وشخصيته ومزاجه ، فتنطبع الاخلاق التي يتلقاها الانسان ويستوعبها في نفسه كسمات لطباعه هو وكخصال خلقية له ، ويبرز ذلك كقناعة داخلية وكخواطر مثالية لتصرفاته(٢٠) . وطبيعي أن ذلك لا ينفصل البتة عن شروط الواقع الذي يعيش فيه المرء .

ويمكن أن تصبح القواعد الاخلاقية الأساس الواقعي لسلوك الانسان، ليس فقط عندما تصبح في وعيه ، انما عندما تصبح ايضا السمات العضوية لطباعه ، وتتجسد في شعوره وتصبح قواعد سلوك بالنسبة اليه . ولهذا يقوم العامل الأخلاقي بالدور الهام في نشاط الانسان . وهو يتحدد بالشروط الاجتماعية التي يعيشها هذا الانسان وبما انه كائن واع ، فان في مقدوره أن يتصرف باشكال مختلفة في شروط معينة . ان العامل الذاتي ، وفردية الانسان هما اللذان يلعبان الدور الرئيس في اختيار الخط السلوكي للفرد ، فالانسان يتمتع بحرية الارادة نسبيا وبحرية الاختيار ، ويستطيع ان يتصرف في شروط معينة ، باشكال مختلفة ، تصرفا سليما او خاطئا(٢١) .

غير ان الاخلاق في التحليل المادي التاريخي ليست شيئا مفروضا على الواقع من الخارج ، وليست نتاجا لطبيعة الانسان ، انما مصدرها المجتمع بالدرجة الأولى والمصلحة الاجتماعية ، وبما أن بنية المجتمع ومصالحه مشروطة بالنظام الاقتصادي ، ونمط الانتاج فان الأخلاق تتحدد بكل ذلك . ان الحل المادي التاريخي وفق هذا المنظور للسؤال عن مصدر الاخلاق يؤدي بالضرورة الى نتيجة واحدة هي انه لا بد من تطور المجتمع ، ومع تغيير البنية الاقتصادية لا بد وان تتغير الاخلاق أيضا . ان الأخلاق مسألة تاريخية ، نسبية فليس هناك اية اخلاق مجردة ثابتة ومستقلة عن التاريخ(٢٢) .

ويحلل (ماركس) في معرض تفسيره لأوضاع الفلاحين في فرنسا ما يبرز ميل اتجاه التحليل المادي التاريخي في اظهار أثر الظروف

الموضوعية المحيطة بنشاطهم ، فاذا كانت ظروف العمال تفسر أشكال الروابط الاجتماعية التي يقيمونها ، كذلك أوضاع الفلاحين الذين لم تساعدهم ظروفهم على تشكيل طبقة اجتماعية تناضل من اجل مصالحها ، فهم على حد تعبيره يشكلون كتلة ضخمة ، ويعيشون في ظروف متماثلة دون أن يكون بينهم علاقات واسعة ، حيث يؤدي أسلوب الانتاج القائم الى عزلهم عن بعضهم . وتساهم في ذلك الشروط المادية الأخرى كوسائل المواصلات وطبيعة ميدان الانتاج الذي يعتمد القطع الصغيرة للأرض مما يبعدهم عن عملية تقسيم العمل في فلاحتها ، ويبعدهم أيضاً عن تطبيق العلم ، مما يحد من تنوع أشكال تطورهم ومن نمو مواهبهم ... وبما انه لا تقوم بينهم رابطة مشتركة ، او رابطة وطنية او تنظيم سياسي ، فهم لا يشكلون طبقة ، الأمر الذي يفسر برأي (ماركس) عجز الفلاحين في الدفاع عن مصلحتهم باسمهم الخاص(٢٣) .

ويمضي (انجلز) في التحليل نفسه ، فهو يفسر غياب قدرة السكان الزراعيين على القيام بحركة مستقلة ظافرة بسبب انتشارهم على مساحة شاسعة من الأرض وصعوبة خلق تفاهم بين القسم الكبير منهم ، مما يجعل الفلاحين بحاجة الى عامل خارجي يتمثل بسكان المدينة الذين يتصفون بتمركز اكبر وباستنارة أوسع مما يجعل حركتهم ايسر ونشاطهم اكثر امكانية(٢٤) . ولم يكن الاقطاعيون ، ولا الرأسماليون أفضل حالا من العمال والفلاحين في التحرر من سيطرة الظروف المجتمع الذي ينتمون اليه وهو المجتمع الطبقي ، طالما ان الشروط المحيطة بهم هي التي تفسر انتماءهم وتفسر مستوى وعيهم . فالشروط الموضوعية السائدة هي التي تحدد مستوى الوعي وليس العكس .

ولا يستقيم الفهم الموضوعي للفعل الاجتماعي من المنظور الماركسي الا في اطار التعرف على مبدأ وحدة العلاقة بين الفعل وردة الفعل ، ويتجلى ذلك واضحا في دراسة العلاقة بين مفهومي السبب والنتيجة ، حيث يرتبط كل منهما بالآخر ، ولا يمكن رؤية احدهما بشكل منفرد او مستقل . ولكن ما ان تتم ملاحظة اي منهما من خلال وحدته مع المفهوم

الآخر ، ومن خلال وحدة الكل ، ووحدة العالم حتى يصبح فهمها ممكنا من زاوية التأثير المتبادل ، وليس من زاوية التأثير الوحيد الجانب . ونلاحظ في دراسة هذين المفهومين من منظور التحليل الماركسي انهما يتبادلان مواقعهما ، ويأخذ كل منهما مكان الآخر احيانا ، ويتخلى عن ذلك الموقع احيانا اخرى . وما هو سبب من زاوية محددة يصبح نتيجة اذا ما نظر اليه من زاوية اخرى ، وما هو نتيجة في الوقت الراهن ، قد يصبح سببا في وقت آخر . ويعد هذا التصور المفهومي السبب والنتيجة في اطار وحدتهما مع العالم الذي يشملهما او المحيط الذي يضمهما على الاقل بمثابة الاساس الجدلي للتحليل الماركسي الذي يشمل الظواهر المختلفة بشكل عام بما في ذلك الاجتماعية منها(٢٥) .

ويظهر مفهوم « التأثير المتبادل » او الجدلية في العلاقة بين العناصر المكونة للوحدة في تحليل العلاقة بين عناصر البناء الاجتماعي في مختلف مستوياته ، منها العلاقة القائمة بين عناصر البناء الفوقي والقاعدة المادية الاقتصادية في المجتمع ، حيث تؤدي التحولات المستمرة في القاعدة المادية الى تغيرات مماثلة في البناء الفوقي ، كما تساهم التغيرات الاخيرة ايضا بتعزيز مسار التطور في عناصر القاعدة المادية وتساعد على احداث تطورات كيفية وكمية متعددة ، مما يجعل العلاقة بين العنصرين قائمة على مبدأ « التأثير المتبادل » . وفي منحى آخر ، وفي اطار القاعدة المادية الاقتصادية للمجتمع نلاحظ ان العلاقة بين عناصر هذه القاعدة تاخذ الشكل ذاته ، فالتطور المستمر الذي يظهر في قوى الانتاج يؤدي الى احداث تغيرات ايضا في علاقات الانتاج التي تعد بمثابة الاطار الاجتماعي للقاعدة المادية التكنولوجية . غير ان تطور قوى الانتاج يساهم بشكل فعال بتحسين آلية العمل ، وتحسين مستوى الانتاج ، وتطوير مستمر لقوى الانتاج . وعلى هذا تأخذ العلاقة بين عناصر القاعدة المادية الشكل نفسه ، وتخضع لما اشرنا اليه بمبدأ التأثير المتبادل ؛ حيث لا يمكن فهم تطور احد العنصرين بمعزل عن العنصر الآخر او بمعزل عن التأثير الذي يمارسه هذا العنصر .

وتتجلى وحدة العلاقة بين السبب والنتيجة ايضا في طبيعة العلاقة بين عناصر البناء الفوقي الذي يجسد افكار المجتمع وآدابه في طبيعة العلاقة اضافة الى ما يتصل بالسلطة والدولة وغير ذلك . وفي هذا الاطار يساهم كل عنصر في التاثير على العنصر الآخر ويتلقى التأثير منه ، وانه لمن الصعوبة أن يعطى لاي من هذه العناصر دور السبب أو دور المتاثر . لانه في حقيقة الامر يتجسد فيه المظهران بآن واحد.

وعلى الرغم من التاكيد على جدلية العلاقة بين العناصر المشار اليها ، نجد ميلا نحو اعطاء القاعدة المادية الاقتصادية اهمية أكبر من مستويات البنية الفوقية ، وفي اطار كل بناء نلاحظ ميلا الى اظهار ان أحد العناصر المكونة للبناء هو أكثر فعالية من الآخر ، ومثال على ذلك التأكيد الذي نجده منتشرا في القسم الكبير من ادبيات الفكر الماركسي من ان تطور قوى الانتاج هو الذي يلعب دورا حاسما في تطور علاقات الانتاج . وأن القاعدة المادية الاقتصادية بشكل عام هي التي تلعب دورا حاسما في اطار علاقاتها مع البناء الفوقي ، كما ان الدولة وتوزع القوى الاجتماعية الذي يعد انعكاسا للقاعدة المادية الاقتصادية والمادية هو الذي يحدد على الاغلب طبيعة الادب والفنون والافكار والايديولوجيات في ذلك المجتمع .

وتأسيسا على ذلك لا يمكن فهم الفعل الاجتماعي مهما كان المستوى الذي ينتمي اليه ، وايا كانت طبيعة الفاعل الا في دراسة علاقة الفاعل مع الاطار الذي يحيط فيه ، وفي اطار وحدة العلاقة بينه وبين الفعل الذي يمارسه ، فما يبدو للعيان وكأنه فاعل أو مثير لفعل محدد ، قد يظهر بعد التحليل بوصفة منفعلا ومتأثرا بدرجة تزيد عن كونه فاعلا . وعلى هذا قد يكون الفاعل مفعولا ، وقد يكون السبب في حقيقة الامر نتيجة . ولا يختلف في هذا الامر سواء كان الفاعل شخصاً أو عنصر من عناصر البناء الاجتماعي ، أو طبقة من الطبقات الاجتماعية .

كما لا يمكن فهم الفعل الاجتماعي وتفسيره تفسيرا موضوعيا ما لم يقيم تحديد موقعه التاريخي في سلم التطور الاجتماعي ، حيث يساهم هذا

التحديد بتوضيح طبيعة الاطار الاجتماعي الذي يحيط الفعل ويتبادل معه التأثير ، وعلى هذا المنحى اعتمد (ماركس) في تفسير الكثير من المسائل الاجتماعية التي يمكن وصفها بالفعل ، كان ذلك في الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ، وفي البيان الشيوعي ، وغيرها . . . وقدتجلى ذلك باوضح صورة في رأس المال ، واذا كان يريد في الكتاب الاول « الثامن عشر من برومير لويس بونابرت » أن يفسر الفعل السياسي بالصراعات الاجتماعية التي تكمن وراءه(٢٦) ، وفي الكتاب الثاني « البيان الشيوعي » ان يفسر الفعل الطبقي بالتطور التاريخي والاجتماعي للطبقة في اطار علاقاتها مع المجتمع المعني(٢٧) ، فانه اراد في رأس المال ان يفسر الفعل التاريخي بتطور التاريخ الانساني عموما . ونلاحظ في هذا الاطار ان وحدات التحليل التي يعتمدها (ماركس) تختلف نسبيا مع اختلاف طبيعة الفعل المدروس ، وباختلاف وحدة الشروط التي ينتمي اليها هذا الفعل . وفي هذا الاطار يشير (ماركس) في البيان الشيوعي الى ان تاريخ المجتمعات الانسانية .

ما هو في حقيقة الامر الا تاريخ صراع الطبقات فيها ، وهو صراع يقوم في جوهره على عمل كل طبقة وفعلها في اطار علاقاتها مع الطبقات الاخرى والنتيجة الحتمية لهذا الصراع هي حركة التاريخ المستمرة التي تقوم على مراحل تاريخية متميزة عن بعضها بحكم ما بينها من اختلافات مرتبطة بطبيعة التطور ومراحله . والشروط المجتمعية المرافقة لكل مرحلة(٢٨).

وفي موقع آخر يقيم (ماركس) أهمية كبيرة لمفهوم « الممارسة » الذي يعني بالنسبة اليه مجموعة عمليات العمل التي يقوم بها الانسان لتغيير العالم من خلال تنظيمه الاجتماعي(٢٩) . ويعد مفهوم تغيير العالم بالنسبة الى (ماركس) محورا أساسيا من محاور فلسفته ، وفي ذلك يشير الى ان الفلاسفة قد اكتفوا حتى الآن بتفسير العالم ، وجاء الوقت المناسب للعمل على تغييره ، ومن ذلك تعد فلسفة التغيير الارادي بالنسبة اليه عنصرا أساسيا من عناصر فلسفته ، وعندما يربط مفهوم الممارسة بتغيير العالم فان ذلك يعطي لهذا المفهوم أهمية متميزة .

ويظهر تأثر (كارل ماركس) بوجهة النظر التطورية التي كانت منتشرة آنذاك على نطاق واسع لكن بشكل مختلف عما وجدناه عند (هربرت سبنسر) فالتحليل الماركسي لا يقيم للماثلة بين الكائن العضوي والمجتمع الانساني اي اعتبار منهجي مما جعله يتميز بفهم خاص للمجتمع يقوم على اساس خضوعه لقوانين خاصة تعد نتاجا لمراحل متعددة ومعقدة من التطور التاريخي ، وفي هذا الاطار يرتبط فعل الانسان بالظروف التي تحيط به وفق قوانين التطور ذاتها الامر الذي يجعل الانسان ، فردا كان او نوعا غير قادر على تحقيق اهدافه الانسانية الا في مراحل معينة من تطور التاريخ ، فالعدالة الاجتماعية ليست واقعا يمكن تحقيقه في المراحل الراهنة ، حتى مع توفر النيات الصادقة والعزائم القوية لان ذلك مرتبط بشروط المرحلة التي يعيشها الانسان . ويستبعد التحليل الماركسي ان تكون مظاهر الفسادوالظلم والاستئثار مقرونة بالانسان نفسه،وبخصائصه النوعية التي يتميز باجتماعها فيه عن سائر الكائنات المخلوقة الاخرى .

ج ــ ماكس فيبر والسلوك الانساني ذي المعنى :

يستخدم (ماكس فيبر) مفهوم الفعل الانساني للدلالة على المعنى الذي نريده بمفهوم الفعل الاجتماعي ، وهو من ابرز علماء الاجتماع الذين اعطوا الفعل الاجتماعي مكانا خاصا في دراساتهم ، وتعد كتبه حتى الآن مراجع اساسية في هذا المضمار ، الى درجة ان هذا الموضوع قد ارتبط باسمه . فمجمل الظواهر التي تهم هذا الميدان من ميادين العلم في جوهرها على فعل الافراد او فعل مجموعة منهم ، ولهذا يقتضي الامر كما يرى (فيبر) اعتماد طرائق فردية بحصر المعنى(٣٠) . ان الاحداث والمعطيات الفريدة والضوابط الاحصائية ، وجميع فئات الظواهر الاجتماعية التي يريد علماء الاجتماع تفسيرها تنجم عن تركيب الافعال الفردية(٣١) . وبعكس التصور الذي ينطلق منه طبيعة الفعل ، او السلوك الانساني الهادف ، فهو ينتقد اولئك الذين يرون ان علم الانسان يجب ان يكون على صورة علوم الطبيعة ، لانه لا يمكن دراسة الظواهر المرتبطة

بالانسان ، وكأنه حجر يسقط ، لان له ارادة ، وهدفا ، ودافعا(٢٢) . وتعد هذه العناصر اساس الفعل الذي يمارسه الفرد ، والاساس الذي يبنى عليه كل تفسير لذلك الفعل .

ويميز (فيبر) العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية اعتماداً على ما يسمى « الاناطة بالقيم » ، فالعلوم الانسانية تحلل ظواهر الحياة بالرجوع الى دلالاتها واهميتها الثقافية ، وهي مسائل لا يمكن اشتقاقها أو فهمها على اساس نسق العلوم الطبيعية وقوانينها التحليلية طالما ان للحوادث توجهات قيمية . ومفهوم الثقافة هو مفهوم قيمي ، كما أن الواقع التجريبي يعد بالنسبة اليه ثقافة بمقدار ما نقرنه بالافكار القيمية(٢٣) .

ولا يقتصر مفهوم الدلالة أو الاهمية الثقافية على الظواهر « ذات القيمة » من وجهة نظر محددة أو ذات قيمة مرتفعة انما يشمل ايضا الظواهر ذات القيمة المنحطة او المتدنية ، وكلا المجموعتين من الظواهر هي في حقيقة الامر ظواهر ثقافية . فالبغاء مثلا ، ظاهرة ثقافية بالنسبة اليه ما دام وجودها ، والشكل الذي تفترضه تاريخيا يمسان مباشرة أو بشكل غير مباشر « اهتماماتنا » الثقافية وما دامت تدفعنا الى السعي نحو معرفة المشكلات التي تضعها الافكار القيمية في بؤرة الاهتمام . اذ تعطي هذه الافكار حيزا كبيرا من الواقع دلالة واهمية خاصتين تخضعان للتحيل عن طريق هذه الافكار والمفهومات(٢٤) .

وفي اطار مفهوم الفعل والنشاط الانساني يحدد (ماكس فيبر) الفعالية بانها سلوك بشري يسقط عليه الفاعل معنى ذاتيا . أما الفعالية الاجتماعية فهي التي يعزوها الفاعل بحسب المعنى الذي يتطلع اليه نحو سلوك الآخرين(٢٥) . وبهذا المعنى يمكن ان تتوجه الفعالية الاجتماعية بسلوك الغير الذي قد يكون شخصا أو جماعة منعزلين ، أو جمهور غير محدد من الناس . فاستخدام النقد « العملة » هو فعالية اجتماعية برأي (فيبر) ، لانه سلوك يتضمن تقديرا ذاتيا من الفاعل بأن جمهورا محددا من الناس يقبل استخدام هذا النقد ، وسيعمل على ذلك أثناء المبادلات

بحيث يكون الاستخدام ذا دلالة . والى جانب ذلك لا يمكن اعتبار الافعال التي تفتقر الى البعد الاجتماعي فعالية اجتماعية ، كأن يمارس الفرد صلاته منعزلا عن الآخرين ، الا اذا كان لهذا السلوك معنى في الاطار الاجتماعي ، وفي اطار الصلة التي يقيمها الفرد مع الآخرين ، وكذلك التصادم غير الارادي بين شخصين لغياب المعنى الاجتماعي فيه(٢٦) .

ويميز (ماكس فيبر) بين اربعة انواع للفعالية الاجتماعية هي : الفعالية التقليدية ، والفعالية العاطفية ، والفعالية بقيمة ، واخيرا الفعالية بغائية . اما السلوك التقليدي فهو يقوم في أغلب الاحيان على تصرف آلي ، وبطاعة غير واعية للعرف ، وينطوي من جراء ذلك على عناصر لا يمكن فهمها غير انه قد يقترب احيانا من السلوك العقلي بقيمة حين يرى الفاعل في العرف قيمة تستحق الاحترام . ويقوم السلوك المرتبط بالفعالية العاطفية على الغريزة ، أو الحس الهيجاني المندفع بالهوى ، مما يجعله ينطوي ايضا ، وفي حالات كثيرة على عناصر لا يمكن فهمها ، وقد يرتبط هذا النوع بعلم النفس او بالتحليل النفسي . وتتميز الفعالية بقيمة بأنها تستلهم في سياق نموها قناعة الفاعل وحدها دون الاهتمام بالنتائج التي يمكن توقعها . فالفرد يضع نفسه في خدمة قيمة أو قضية ذات صبغة دينية أو سياسية . كما تتمتع الفعالية بغاية بأولوية في نظر علم الاجتماع القائم على الفهم لانها تنطوي على اكثر ما يكون من البداهة العقلية ، وميزاتها انها سلوك يتم اختياره بعد تحديد الغاية عقب تفكير ناضج ، كما يتم تحديد الوسائل الاكثر مناسبة ، مع اتخاذه في الحسبان نتائج يمكن توقعها ، قابلة لاعاقة حدوث الفعل(٢٧) .

ان السلوك العقلي بغائية ، وفق هذا التصور ، يقوم بالدور الاكثر اهمية لان الفاعل ينشأ على نحو نموذج مثالي علاقة الوسيلة بالغاية ، وينشأ مجرى الحوادث تبعا للمعنى الذي يتطلع اليه ذاتيا ، أو لان المحيط الاجتماعي ينشىء ذلك بغية توضيح المعنى الذي يتطلع اليه الفاعل لقياس البعد القائم بين السلوك الواقعي والمشخص(٢٨) . وعلى هذا النحو يتطابق مفهوم « الفعالية بغائية » مع المعنى المراد بمفهوم الفعل .

وفي موقع آخر يتوجه (ماكس فيبر) الى تفسير مسائل اجتماعية كثيرة الانتشار بالرجوع الى مفهوم « الفعل » وظهر ذلك خاصة في دراسته لعوامل نمو الرأسمالية والتطور الصناعي في عدد كبير من البلدان ، فيجد أن الموضوع الاكثر أهمية حول تفتح الرأسمالية الحديثة ليس في موضوع رأس المال ، وانما في نمو الفكر الرأسمالي(٣٩) . ويأتي هذا التصور على خلاف ما وجدناه في التحليل الماركسي . واستنادا على تحليله لمفهوم « الفعالية الاجتماعية » ، أو « السلوك الانساني ذي المعنى » يبحث (فيبر) عن التوافق بين خصائص النظام الرأسمالي الحديث وروح العقيدة البروتستانتية ، ويجد أن تنشئة الفرد ، وقيمة المهنة ، وتقديس العمل ، واعتبار جمع المال بطريقة شريفة نشاطا ذكيا . . .(٤٠) هي مسائل تساعد على تعزيز بنية النظام الرأسمالي وتتوافق مع العقيدة البروتستانتية ، وقد ربط بين النمو الرأسمالي والحيوية التي أظهرتها الايديولوجية البروتستانتية في الشمال الاوروبي الامريكي .

ويظهر الارتباط الذي يقيمه (ماكس فيبر) بين نشوء الرأسمالية والاخلاق البروتستانتية بالرجوع الى الفعل الاجتماعي ذاته ، والى محددات الفعل . فيجد أن هناك اتفاقا كبيرا بين غايات كل من السلوك الديني والعلماني بحيث يمكن القول أن نشأة التوجه الاخلاقي البروتستانتي كانت شرطا ضروريا ، ان لم يكن كافيا لظهور الرأسمالية الحديثة ، وبعبارة اخرى فان غايات الفعل في الاخلاق الكالفينية توجه المؤمنين الى اتباع سلوك يتفق مع الروح الرأسمالية الحديثة(٤١) .

ويكتسب الفعل الانساني بعده الاجتماعي عند (ماكس فيبر) بمقدار ما يأخذ الفاعل بعين الاعتبار سلوك الآخرين ، وبمقدار ما يتأثر بهم في مجراه ، وذلك من واقع الدلالة الذاتية التي يعقلها(٤٢) . ويسمح هذا التعريف باقامة ثلاثة معايير أو مؤشرات لتحديد الصفة الاجتماعية للفعل وهي :

١ ـ ينبغي على الاشخاص بادىء الامر ان يدخلوا في حسابهم سلوك الآخرين ، وكذلك حضورهم أو وجودهم .

٢ ـ الدلالة ، فيجب ان نفهم هذا الاصطلاح اللفظي الدقيق . بمعنى أن فعل الذات يجب أن تكون له قيمة الدليل أو الرمز بالنسبة الى الآخرين .

٣ ـ ينبغي ان يتاثر اي فعل اجتماعي بادراك الفاعلين لدلالة فعل الاشخاص الآخرين ومعناه .

ان الخصائص الاساسية لاي فعل اجتماعي على وجه التخصيص هي في داخل الافراد وفي ادراكهم ، وفي فهمهم لسلوك الآخرين . ان السلوك الخارجي الملاحظ موضوعياً يستخدم كمؤشر للحكم على هذا الادراك ، وعلى هذا الفهم ، وبهذا المعنى يجب أن نفهم كلمة (الذاتية) التي اتصف بها تعريف (ماكس فيبر)(٤٣) .

ويلاحظ في تحليلات (فيبر) عموما انه يعطي للقيم الاجتماعية دورا متميزا في تحديد اشكال السلوك ، ويفسر التنوع في هذه الاشكال بتنوع القيم ، وتصبح الفروقات القائمة بين الافراد ضعيفة التأثير نسبياً . اما القيم فتتاكد في المعاني التي يعطيها الناس لسلوكهم ، ولأنماط الفعل التي تصدر عنهم .

ان اختلاف ردود الفعل بين الافراد ، وفي اطار الظروف القيمية المتماثلة لا يمكن تفسيره الا في اختلاف الخصائص الذاتية والنوعية للافراد ، وبتنوع هذه الخصائص . الامر الذي يعني ان القيم الاجتماعية والمعاني المستنبطة منها لانماط السلوك لا تكفي لتوجيه السلوك أو تحديد انماطه ، ما لم تؤخذ بعين الاعتبار الفروقات القائمة بين الناس ، والتي تقوم في جوهرها على مقدار تمثلهم لتلك القيم والمعاني . وهي مسألة تختلف كثيرا باختلاف الاعمار والتعليم والثقافة وغيرها .

وملاحظة اخرى يمكن أن تثار حول نظرية (ماكس فيبر) ، وهي انه لم يقدم لنا تفسيرا متماسكا لمسائل التغير الاجتماعي ، سواء على

مستوى الافراد ام على مستوى الجماعات والمجتمعات ، ولا حتى على مستوى القيم نفسها ولا تشير نظريته الى اي دور يذكر للفرد بوصفه صانع القيم ، وان كانت هناك تحليلات موسعة للقيادة او الزعامة ، الا انها لم تظهر كيف يكرس الفرد قيما اجتماعية معينة في نفوس الاخرين ،وكيف يصبح بالنسبة اليهم رمزا حضاريا يقتدون به من بعده .

د ــ اميل دركهايم والتماسك الاجتماعي :

يقوم مجمل اعمال (دركهايم) على فكرة التوافق بين الفرد والنظام الاجتماعي في كل مرحلة من مراحل نمو هذا النظام ، وتشكل الظاهرة الاجتماعية بالنسبة اليه محورا اساسيا من محاور البحث في علم الاجتماع ويخضع تحليلها لاطر نظرية ومنهجية مستمدة من الاصول الفكرية لنظريته وتقوم هذه المنهجية على عناصر عديدة يمكن ايجازها على النحو التالي(٤٤)

(١) لا يمكن للظاهرة الاجتماعية ان تكون واضحة ومفهومة من خلال وظيفتها فقط ، انما يجب التمييز بين السبب الفاعل والسبب الوظيفي . وترتبط هذه الوظيفة بحاجات التنظيم الاجتماعي .

(٢) يجب البحث في تفسير الظواهر الاجتماعية بالعودة الى الظواهر الاجتماعية نفسها ، وليس الى نفسية الافراد ، وينطبق الامر على الوظائف التي تؤديها الظواهر ايضا .

(٣) للظواهر الاجتماعية اصول في « بنية الوسط الاجتماعي الداخلية» اي داخل كلية المجتمع المدروس . فالنظام الاجتماعي العام هو الذي يحدد طبيعة الظواهر الاجتماعية والعادات والتقاليد والمؤسسات المنتشرة .

ويبرز ميل (دركهايم) نحو تفسير سلوك الافراد ، والافعال الاجتماعية الصادرة عنهم بما هو اجتماعي ، وبطبيعة البناء الاجتماعي العام في توضيحه للظاهرة الاجتماعية وخصائصها الاساسية التي نميز من اهمها ما يلي(٤٥) :

آ ــ تقدم الظاهرة الاجتماعية نفسها للملاحظة كنقطة بدء العلم ، مثلها في ذلك مثل الظاهرة الطبيعية التي تقدم نفسها ايضا ، فالظاهرة الاجتماعية تقدم نفسها من خلال وجودها في الوسط الاجتماعي ، ومن خلال ملاحظة الباحثين وغيرهم لها . مما يجعل العاملين في ميادين العلم يهتمون بجمع المعلومات اللازمة لدراسة الظاهرة وفهمها ، ومعرفة مدى انتشارها في الوسط المعني .

ب ــ تعد الظاهرة الاجتماعية « خارجية » بالنسبة لمشاعر الافراد واحساسهم فهي لا تقع تحت احساساتنا مباشرة الا لكونها كذلك ، فالقانون الذي يوجد مدونا في مجموعاته الخاصة « وكذلك حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة في أرقام وجداول واحصاء .

ج ــ ان الظاهرة الاجتماعية « ذات طبيعة واقعية » ، وكل شيء واقعي في الخارج يقابل ارادتنا الذاتية الداخلية بشيء من المقاومة ، كما هو الحال في ظاهرة الاعياد التي تقاومنا من خارجنا عن طريق الناس في المجتمع الذين يقسرونا على احترامها .

وتوحي دراسة الخصائص المتعددة للظاهرة الاجتماعية بتبعية سلوك الافراد للظروف المحيطة بهم ، مما يؤدي بشكل مباشر أو غير مباشر الى تحقيق توافق الفعل الاجتماعي مع المنظومة الاجتماعية العامة ، ولا يأتي اختلاف هذه الظواهر في حقيقة الامر من تطور النظام الاجتماعي ذاته ، ولكنه تطور ذاتي يحتفظ النظام الاجتماعي فيه بهويته وخصائصه المجتمعية العامة . غير انه يختلف في درجة التماسك الاجتماعي التي تكمن فيها مؤشرات التطور ، وعلى هذا لا يعني التطور بالنسبة لدركهايم انقلابا جذريا في بناء المجتمع انما يعني تطورا في شكله التنظيمي ، مع ما يرافق هذا التطور من ظواهر منسجمة ومتطابقة مع درجة التماسك أو التعاضد .

ويميز (دركهايم) بين شكلين من التماسك ، أولهما آلي ، ويرافق المجتمعات البدائية ، والثاني ، عضوي ؛ ويرافق المجتمعات الحديثة . أما

النوع الاول فيظهر في آلية العلاقات القائمة بين الافراد ، فيكون الفعل ورد الفعل عملا آليا لا يحمل اية دلالة توحي باستقلالية الفعل او قيامه على اساس او معيار منطقي ، على خلاف ما هو الحال في التماسك العضوي الذي يكون فيه الفعل ورد الفعل معا قائما على وعي المصلحة المتبادلة .

ان الافراد في المجتمعات البدائية ، حيث يظهر التماسك الآلي ، يتشربون قيم الجماعة التي تشكل جزءا من كيانهم ، مما يجعل شخصياتهم الفردية تذوب في اطار شخصية الجماعة ، فيصبح تعبير الفرد عن نفسه بكلمة (نحن) أكثر انتشارا ، ويشير الى ان ارتباط الفرد بالجماعة هو ارتباط آلي . أما في المجتمعات المعاصرة فنجد اختلافا واضحا في الاسس التي يقوم عليها المجتمع ، فيصبح التماسك عضويا مبنيا على مؤسسات اجتماعية حديثة(٤٦) .

ويشكل مفهوم « تقسيم العمل » مدخلا اساسيا لفهم انتقال المجتمعات وتطورها من المجتمعات ذات التماسك الآلي الى المجتمعات ذات التماسك العضوي . حيث يؤدي ازدياد السكان وارتفاع معدل كثافتهم الى تعميق ظاهرة تقسيم العمل بينهم ، مما يجعل الارتباط بينهم أكثر وضوحا . وبذلك يربط دركهايم بين تقسيم العمل وطبيعة التماسك .

لقد اهتم (دركهايم) بموضوع الانتحار بدرجة كبيرة ، فقد حاول من خلال هذه الظاهرة تأكيد مقولاته النظرية السابقة ، فتناول في كتاب (الانتحار) ارتباط الافراد بالمجتمع وذلك بتحليل الاضطراباتالاجتماعية وأثرها على الافراد . ويميز (دركهايم) بين ثلاثة انواع من الانتحار ، اولها انتحار العزلة او الوحدانية والثاني انتحار التضحية في سبيل الآخرين ، واخيرا انتحار التفسخ الاجتماعي(٤٧) .

ان طبيعة الانتحار وشكله مرتبط وفق تصور (دركهايم) بطبيعة التماسك الاجتماعي في وضع اجتماعي واقتصادي محدد ، ويحدد عناصر التماسك الاجتماعي بثلاثة متغيرات على الأقل

تتمثل بممارسة الشعائر الدينية ، والحالة الاجتماعية العائلية للفـرد ، وحجم الاسرة وعدد الاطفال فيها . ويعتبر (دركهايم) أن هذه المتغيرات الثلاثة تحدد نمط التماسك الاجتماعي ، فاذا وجدت بحالتها الايجابيـة كان ذلك داعيا الى شدة التماسك الاجتماعي ، واذا وجدت بحالتهاالسلبية كان ذلك دالا على ضعف التماسك بين الافراد(٤٨) . ويتحدد ارتباطالفرد بالمحيط الاجتماعي من خلال هذهالعناصر فتزداد عزلته مع ضعف التماسك ويقترب الفرد من ممارسة الفعل الانتحاري ، غير أن هذه العزلة تأخـذ بالتناقص مع زيادة معدل التماسك مما يجعل الفرد اقرب الى الاندماج في الحياة الاجتماعية واقامة العلاقات مع الاخرين .

وقد حظيت دراسة (دركهايم) باهتمام الباحثين والمفكرين من بعده ، فكانت دراســة (هالبواش) من اكثر الدراســات التي تناولت بحـوث (دركهايم) . وانتهى الى تأكيد بعض المسائل التي اتى بها (دركهايم) ؛ والى نفي بعضها الآخر . فقد لاحظ انه في كل ظاهرة اجتماعية تتداخل فعلا مجموعة واسعة من الاسباب ، ومثال ذلك أن تأثير الاديان والعقائد لا ينفصل عن فعل الوسط الثقافي ، ولاحظ (هالبواش) فضـلا أن فرص الانتحار تتزايد مع الاضطرابات الاقتصادية ، حيث تظهر أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية(٤٩) .

وعلى طرف آخر لاحظ (هالبواش) أن التحليـل المتعدد للمتغيرات الذي استخدمه (دركهايم) كان من الممكن ان يفيد بدرجة أكبر ، وكان يقتضي ادخال عدد أكبر من متغيرات الرقابة بغية ضبط أفضل ، وأكثر اكتمالا في تناول الموضوع ، فلا يمكن ملاحظة متغيرات مهمة في التحليل على مستوى التحقيقات الاحصائية ما لم تكتمل هذه التحقيقات بتحقيقـات اخرى على العينات الكبيرة تسمح بالوقت نفسه بادخال هذه المتغيرات غير المرئية ، وبإبعاد آثار هذه المتغيرات(٥٠) .

لقد ربط (دركهايم) بين أشكال الفعل الانتحاري والاطر الاجتماعية المحيطة به على نطاق واسع ، وفي ذلك يرى (ريمون بودون) أن دراسات

(دركهايم) تتعلق بسؤال أساسي ثابت عن النظام الاجتماعي يشبه سؤال (هوبس) ، ولكن بصيغة اخرى ويتصل بالاوليات التي تسمح للفرد بالاندماج في المجتمع الذي ينتمي اليه ، وفي اطار أي من الشروط تكون نشاطات الافراد متلائمة مع المحافظة على النظام الاجتماعي المتماسك وما هي شروط احساسهم بتضامنهم .. الى غير ذلك من الاستفسارات(٥١) ، ويشير ذلك المحور الرئيسي لتصور (دركهايم) القائم على مبدأ تكيف الفعل مع النظام في اطار الاستقرار الاجتماعي .

ويتحدد قوام الفعل الاجتماعي بالنسبة الى (دركهايم) في « طرق السلوك الجمعي والتفكير والشعور ، وهذه الطرق خارجة عن الفرد ، وهي تتمتع بسلطة من القسر تفرض نفسها عليه »(٥٢) .

ويظهر بوضوح ان (دركهايم) لا يبحث عن خصائص الفعل الاجتماعي في الحالات الذاتية للاشخاص ، كما يفعل (ماكس فيبر) ، انما بالاحرى في الوقائع الخارجة عن الافراد والتي تمارس عليهم قسراً أو قهراً . وفي هذا التطابق يستعمل (دركهايم) معيارين موضوعيين لكي يحدد الصفة الاجتماعية للفعل الانساني هما(٥٣) :

(١) كون طرق السلوك والتفكير والشعور خارجية بالنسبة للفرد .

(٢) خضوع الافراد للقسر الاجتماعي من جراء هذه الطرق .

ويلاحظ ان (دركهايم) يربط محددات الفعل بصورة مختلفة عما وجدناه عند (ماركس) ، واذا لم يكن قد ربط ذلك بطبيعة النظام الاقتصادي والاجتماعي ، وبطبيعة النظم المرتبطة بالانتاج ، فانه يؤكد على دور الروابط الاجتماعية واهميتها في حياة الافراد ، وممارساتهم ، وكان نموذجه في ذلك تحليله لظاهرة الانتحار التي شهدها في عصره ، والتي سبق التطرق اليها .

ويلاحظ ان (دركهايم) قد تأثر بشكل واضح بثلاثة اتجاهات فكرية كانت سائدة في عصره ، وهي مرتبطة بالاتجاه التطوري العام ، وبالاتجاه

الوضعي الذي يقوم على المماثلة بين قوانين العلوم الطبيعية ، وقوانين المجتمع الانساني ، وبالاتجاه الوظيفي الذي يعتمد مفهوم النسق الاجتماعي كمدخل اساسي للتحليل . ونلحظ أن (دركهايم) يهمل الى حد كبير دور الفرد الفاعل في عملية التطور المجتمعي ، ولا يولي لمسألة الفروقات الفردية بين السكان أي اهمية تذكر في انتشار ظواهر اجتماعية معينة علما بأن معطيات الواقع الاجتماعي لا تشير الى أن جميع الافراد الاقل تماسكا مع محيطهم الاجتماعي يندفعون الى الانتحار ، مما يجعل للقاعدة استثناءات كثيرة ، وربما كانت الاسباب الحقيقية خارج اطار التحليل الذي اعتمده .

هـ ـ تعقيب ومناقشة عامة :

تطرح ادبيات علم الاجتماع تفسيراتها المختلفة لمفهوم الفعل الاجتماعي، وتعتمد أطرا نظرية وفكرية متنوعة مستمدة في معظمها من ادبيات الفكر الغربي الذي يعد نتاجا لتجربة تاريخية محددة ، ومرتبطة بالمجتمع الغربي ذاته ، حيث يريد العاملون في مضمارها تعميم النظريات الاجتماعية المستخلصة على التاريخ البشري عامة . فتأتي التفسيرات في أغلب الاحيان لتكون اسقاطات على الواقع أكثر مما هي استنتاجات بالمعنى المتعارف عليه في البحث العلمي ، فغالبا ما يتم تحليل بنية المجتمع على اساس مفاهيم مرتبطة بطبيعة تلك التصورات ليعاد ترتيبها على نحو تصبح فيه مطابقة للتصورات النظرية المعتمدة .

ولا يزال عدد من الدراسات الاجتماعية المعاصرة متأثرا بما تركه القرن التاسع عشر من منطلقات فلسفية واجتماعية عامة ، ولا يزال وفيا لمجموعة من المبادىء التي تم اقرارها آنذاك على مستوى فلسفة العلم في اطار الجهود التي يبذلها الانسان لمعرفة ظواهر الكون والطبيعة والمجتمع ، وتكشف النظرة البسيطة لاتجاهات الفكر العلمي في القرن التاسع عشر ، واتجاهات النظرية الاجتماعية آنذاك عن طبيعة الارتباط الوثيق بينهما ؛ فلم تنفصل دراسات علم الاجتماع عن الاتجاه الفكري الذي كان سائدا على

أساس فكرتي القانون والتطور ، حيث عمل المفكرون الاجتماعيون على اظهار المسائل الاجتماعية وكأنها مطابقة لمسائل الفيزياء والكيمياء والطبيعة، ولما كانت هذه العلوم قائمة على مفاهيم العلية والقانون والحتمية .. جاءت الدراسات الاجتماعية لتحمل في مضمونها ذات المفاهيم ، وتعكس دراسات (كونت) و(سبنسر) و(ماركس) و(توكفيل) وحتى (دركهايم) هذا التوجه .

وفي هذا السياق تظهر دراسات علم الاجتماع تفسيرات مختلفة لمفهوم الفعل الاجتماعي ، فقد ربط (كارل ماركس) الفعل الاجتماعي بالوضع الطبقي ، والمصلحة الاقتصادية التي تفرضها شروط موضوعية معطاة ، مرتبطة بمراحل التطور الاجتماعي وبنمط أسلوب الانتاج المهيمن ، ويظهر نموذجه هذا في تحليله لتعاظم دور البرجوازية الناجم عن سيطرة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، وبالتالي عن نمو مصلحتها الخاصة التي تصبح مهددة بالمنافسة والمزاحمة مما يدفع بكبار الراسماليين الى توظيف جديد ومستمر لراس المال ، واستثماره ، ورفع انتاجية العمل من خلال ساعات العمل الاضافية التي تفرض على العمال . وكل ذلك من أجل زيادة الانتاج والارباح ، وضمان المصلحة الاقتصادية .

كما يفسر (أميل دركهايم) الفعل الاجتماعي بالشروط الاجتماعية السائدة ، وبمدى ارتباط الفرد بها ، ويقدم في هذا الاطار تحليلا مفصلا لظاهرة الانتحار التي عاصرها في حينه ، والتي فسرها بضعف التماسك الاجتماعي الذي حدده بثلاثة مؤشرات أساسية هي : الاندماج الديني ، والحالة الاجتماعية الاسرية،ووجود الاطفال. اذ يؤدي وجود هذه المؤشرات ايجابيا بتقدير (دركهايم) الى تحقيق التماسك الاجتماعي بين الافراد ، بينما يؤدي غيابها الى ضعف التماسك ، ودفع الافراد الى الانتحار .

ويقدم (ماكس فيبر) نموذجا مختلفا ، فهو على خلاف مع (ماركس) و (دركهايم) في الآن ذاته ، فهو يفسر الفعل بطبيعة القيم الاجتماعية

السائدة في وضع تاريخي محدد ، ويشرح لنا في هذا السياق طبيعة العلاقة بين الاخلاق البروتستانتية ونشوء الراسمالية . كما يطور (تالكوت بارسونز) ما اتى به كل من (دركهايم) و (فيبر) ، ويقدم تصورا اكثر اكتمالا حول نظرية الفعل الاجتماعي التي تستند على منظومة تتكون من مستويات عديدة تندرج من المنظومة العضوية الى المنظومة الشخصية . والاجتماعية ، ومن ثم الحضارية .

وتقر اتجاهات النظرية الاجتماعية ، وخاصة التقليدية منها بتبعية الفعل الاجتماعي للكل المجتمعي في وضع تاريخي محدد ، ويظهر ذلك في التحليل الماركسي عبر التأكيد على ربط اخلاق الناس وطباعهم في كل مرحلة تاريخية بوضعهم الطبقي في اطار التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية المحددة. بينما يظهر اثر الكل المجتمعي في اشكال الفعل الانساني لدى اتجاهات التحليل الوظيفي عبر التأكيد على مفهوم المنظومة الاجتماعية ، سواء أكان ذلك بشكل مباشر أم غير مباشر . فالفرد يتأثر باطاره الاجتماعي العام وتتحدد أنماط سلوكه في ضوء ذلك الاطار الذي قد يأخذ أشكالا مختلفة . قيمية تارة كما هو الحال عند (ماكس فيبر) أو اجتماعية كما هو الحال عند (دركهايم) .

وتعد الصفات والخصائص النوعية التي تميز الناس في مرحلة تاريخية محددة ، أو في وضع تاريخي محدد نتاجا لطبيعة الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تشهدها تلك المرحلة ، أو يشهدها ذلك الوضع . فيقر التحليل الماركسي بتبعية هذه الصفات للمرحلة الاقتصادية الاجتماعية التي يمر بها المجتمع ، بينما تجد اتجاهات التحليل الوظيفي تبعية هذه الصفات لأطر المجتمع المعني عبر عمليات التنشئة الاجتماعية الممارسة فيه.

غير ان نمو التجارب الاجتماعية منذ القرن التاسع عشر، وتاريخ هذه التجارب في الغرب الراسمالي ، والاتحاد السوفيتي ، والصين ، وبلدان العالم المختلفة ، المتخلفة منها والمتقدمة ، اضافة الى تطور الدراسات الاجتماعية الاكثر عمقا لتاريخ الشعوب ، وغير ذلك من المسائل يتيح

استخلاص مجموعة من النتائج المتعلقة بتطور الدراسات الاجتماعية ، ومن هذه النتائج :

١ ــ ان التجارب الاجتماعية المحققة في العالم تفيد بتنوع الاسباب ، والعوامل المفسرة للتطور الاقتصادي ، مما يعني غياب امكانية القول بالعامل الواحد او اعطاء صفة الاطلاق على اي منها ، فالشعوب التي حققت انتصارات كبيرة ، ونجاحات واسعة في اقتصادياتها من خلال العقيدة الدينية مثلا ، شهدت اقسى انواع التفرقة والانقسامات والحروب الداخلية في ظل الدين ذاته ، كما ان الامم التي رات قيام تطورها وتقدمها على اساس العلم والتقنية ، هي مهددة اليوم بأبشع انواع التدمير والخراب بوساطة العلم ذاته اذا لم يتحكم الانسان بزمام تطوره .

٢ ــ يعد مفهوم التطور الاجتماعي مفهوما حديثا بشكل نسبي ، وكذلك مفاهيم الحتمية الاجتماعية والقانون الاجتماعي ، حيث ارتبط ظهور هذه المفاهيم بالتجربة الصناعية الغربية ، ولما كانت هذه التجربة تاريخية حضارية في جوهرها فالحكم عليها من داخلها ، واستنادا للمعايير التي انتجتها لا يتيح معرفة ما وراءها ، ويدرك المتامل في تاريخ الفكر الاجتماعي ان معظم المفكرين كانوا ينطلقون من تصورات تفيد بأنهم على قناعة كاملة باقترابهم من الحقيقة الموضوعية في حين تأكد لنا فيما بعد بأن أفكارهم كانت بحدود الشروط الموضوعية والذاتية التي رافقت وجودهم التاريخي، فما الذي يعطي استثناء خاصا لمفاهيم القرن التاسع عشر ومقولاته ؟ ، أو للتجارب الغربية او الاشتراكية في البلدان كافة ، ليصار بعدها الى تعميم هذه المقولات على مستوى التاريخ الانساني ؟.

وقد يعود هذا التوجه العام في الدراسات الاجتماعية والقائم على مفاهيم الحتمية والقانون الى المماثلة المباشرة احيانا ، وغير المباشرة احيانا اخرى بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الطبيعية تارة أو المماثلة بين المجتمع الانساني والكائن الحي تارة اخرى دون أن تؤخذ بعين الاعتبار الفروقات الجوهرية بين موضوعي البحث ، وقد تأكد هذا التوجه بعد أن

اصبح الانسـان ، في نظرية التطور ، بمثابة امتداد طبيعي الكائنات الحيوانية الاقل تطورا ، مما جعل الخصائص التي تميز الانسان أقل اهتماما من قبل الباحثين ، حيث تم التركيز على ما هو متقارب ومتشابه بدرجة أكبر بغية تعزيز النظريات الاجتماعية القائمة على هذا التوجه ، غير أن ذلك قد أدى بشكل غـير مباشر الى اغفـال عناصر اساسية كانت ضرورية لاستكمال التفسير الاجتماعي لسـلوك الانسان الذي لا يختلف شـكليا فحسب بل يختلف عنه نوعيا أيضا .

وعلى اساس ذلك نجد ان تفسير الظواهر الاجتماعية والتغيرات التي تطرا علـى المجتمع الانسـاني لا بد وأن تكون منبثقة من خصائص المجتمع ذاته ، ومن خصائص الانسـان بوصفه اساس الظواهر الاجتماعية ، وبصرف النظر عما اذا كان هو نتاج للتطور أم غير ذلك . فان ما يتميز به مـن سمات لا نجد اجتماعها الا فيه كالقدرة علـى التعلم ، والارادة والتنظيم والفكر والتامل وغيرها هو الذي يفسر الظواهر التي تنتشر في المجتمـع الانسـاني وعلى هذا الاساس فان الظاهرة الاجتماعية لا ترتبط بالضرورة بمجتمع محدد ولا بمرحلة دون اخرى ، بل ان معظم الظواهر ذات الطابع الاجتماعي تنبثق من طبيعـة المجتمع الانساني ذاته ، وهي ترافـقه على الدوام ، ومثال ذلك أن الانسـان لا يعرف الصراعات والحروب وأشكال الجريمة المختلفة فيعصر دون غيره ولاهي ناتجة عن خاصة من مراحل تطور البشرية ، انما هي ناجمة عن الخصائص النوعيـة التي تميز الانسان عن غيره من الكائنات التي لاتنتشر بينها ذات الخصـائص الا فينطاق محدود مما يجعل للانسـان نوعية خاصة ، تنجم عنها الظواهر المرتبطة به ، الامر الذي يجعل كل تغير في المجتمع مرتبطا بالخصـائص الذاتية الافراد ، وبالصفات الاخلاقيـة التي يتصفـون بها ، وليس بعوامـل خارجـة عنهم ولا عن ارادتهم ورغباتهم .

الهوامش وثبت مراجع الدراسة :

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، دون تاريخ ، ص : (٩٧) .

(٢) المرجع السابق ، ص (٩٨ - ٩٩) .

(٣) منير موسى مشابك ، المطول في السوسيولوجيا (علم الاجتماع) ، الكتاب الاول ، في السوسيولوجية العاملة ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٩ ، ص : (٤٣) .

(٤) سهيل القش ، الفرد واللجمة في استحالة علم الاجتماع ، مجلة الفكر العربي ، العددين (٢٨/٢٧) ، كانون ثاني - آيار ١٩٨٥ ص : (١٦٦) .

(٥) ريمون آرون ، المجتمع الصناعي ، ترجمة فكتور باسيل ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ، بيروت ١٩٦٥ ، ص : (٢٧) .

(٦) هربرت سبنسر ، نمو المجتمعات ، في : اميتاي اتزيوني ، أيضا اتزيوني ، التغير الاجتماعي ، الجزء الأول ترجمة محمد أحمد حسونه ، مراجعة عبد الكريم ناصيف ، منشورات وزارة الثقافة دمشق ، ١٩٨٤ ، ص : (٢١) .

(٧) المرجع السابق ، ص : (٢٢) .

(٨) المرجع السابق ، ص : (٢٢) .

(٩) المرجع السابق ، ص : (٢٤ - ٢٥) .

(١٠) المرجع السابق ، ص : (٢٧) .

(١١) المرجع السابق ، ص : (٢٧ - ٢٨) .

(١٢) المرجع السابق ، ص : (٢٨) .

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) كارل ماركس ، موجز المادية التاريخية ، في : المرجع السابق ، ص : (٦٣) .

(١٥) كارل ماركس ، فريدريك انجلز ، البيان الشيوعي ، دار التقدم ، موسكو ، دون تاريخ ، ص : (٤٦ - ٤٧) .

(١٦) المرجع السابق .

(١٧) جورج بوليتزر وآخرون ، أصول الفلسفة الماركسية ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، دون تاريخ ، ص : (٢٧٤ - ٢٧٥) .

(١٨) كوفالزون ، وكيللي ، المادية التاريخية ، ترجمة أحمد داود ، دار الجماهير الشعبية ، دمشق ١٩٨٣ ، ص : (٣٨٢) .

(١٩) المرجع السابق ، ص : (٣٨١ ــ ٣٨٢) .

(٢٠) المرجع السابق ، ص : (٤٦٢) .

(٢١) المرجع الســابق .

(٢٢) المرجع السابق ، ص : (٤٥٥) .

(٢٣) كارل ماركس : الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت ، دار التقدم ، موسكو ، دون تاريخ ، ص : (١٣٢ ــ ١٣٣) .

(٢٤) ماركس ، انجلز ، لينين ، الشيوعية العلمية .... ، ص : (١٠١) .

(٢٥) Christian Lazzeri, "Action Reciproque", Dictionnaire Critique Du Marxisme, presses Universitaires De France, 1972 P.: (14).

(٢٦) يفسر (كارل ماركس) في الثامن عشر من لويس بونابرت جملة واسعة من الاحداث التي شهدتها فرنسا بالعلاقات الداخلية بين الطبقات الاجتماعية التي تعود في حقيقة الامر الى اللحظات الاولى التي بدأت فيها الطبقة العاملة بالتشكل حيث تدخل في صراعات قاسية مع الطبقات البرجوازية . ويبين انجلز أن ماركس قد أوضح بجلاء في الكتاب المذكور أن انقلاب عام (١٨٥١) هو نتيجة حتمية وطبيعية للعلاقات الداخلية التي انتشرت بين الطبقات في المجتمع الفرنسي حتى ذلك الحين.انظر : كارل ماركس، الثامن عشر من لويس بونابرت ، مرجع سبق ذكره ، ص : (٧) .

(٢٧) يتجه (ماركس) في البيان الشيوعي الى تفسير الدور المتميز الذي لعبته الطبقة البرجوازية في التاريخ بمجموعة واسعة من التطورات التي شهدتها الانسانية حتى الآن « ... فالبرجوازية المعاصرة نفسها كما نرى ، هي نتيجة تطور طويل ، وسلسلة من الثورات في أساليب الانتاج والتبادل ، ومع توفر ظروف التطور المناسبة لها أخذت البرجوازية تحتل مواقع جديدة في المجتمع ، وتؤدي بتأثيرها المباشرة الى تطويره المستمر ، وبذلك « .. لعبت البرجوازية في التاريخ دورا ثوريا للغاية » ومن ذلك كانت الطبقة البرجوازية نتاجا للتطور فاعلة فيه في الآن ذاته . انظر :

ماركس وانجلز ، بيان الحزب الشيوعي ، مرجع سبق ذكره ، ص : (٣٩ ــ ٤٠) .

(٢٨) ماركس ، انجلز ، بيان الحزب الشيوعي ، مرجع سابق .

(٢٩) Grand Dictionaire Encyclopedique Larousse
Tomp 8, Paris, 1984, P : (8418).

(٣٠) ريمون بودون ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة سليم حداد الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، ص : (٤٢١ ـ ٤٢٥) .

(٣١) المرجع السابق .

(٣٢)
Claude Polin, "Max Weber", La Grande Encyclopedie.
Librair Larousse 1976, Tomp 20 P: (12754).

(٣٣) صلاح قانصوه ، الموضوعية عند ماكس فيبر ، مجلة الفكر العربي ، كانون ثاني ـ شباط ١٩٨١ ، العدد (١٩) ، ص : (١١٥)

(٣٤) المرجع السابق .

(٣٥) جوليان فروند، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمة جيلبير شيخ الارض ،منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٦ ، ص : (٩٧) .

(٣٦) المرجع السابق .

(٣٧) المرجع السابق ، ص : (٩٩) .

(٣٨) المرجع السابق ، ص : (١٠١) .

(٣٩) فرج الله ديب ، حول نظرية ماكس فيبر ، الفكر العربي ، العدد (١٩) ص : (١٢٦) .

(٤٠) المرجع السابق .

(٤١) نيقولا تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع ، طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمود عودة وآخرون ، دار المعارف ، الطبعة الخامسة ١٩٧٨ ، ص : (٢٥٨) .

(٤٢) غي فرونسيه ، مدخل الى علم الاجتماع العام ، الفعل الاجتماعي ، ترجمة مصطفى دندشلي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٣ ، ص : (٢٩) .

(٤٣) المرجع السابق ، ص : (٣٢) .

(٤٤) Patrick Menget. "Fonction Et Fonctionnalisme, Encyclopedie Universalis Corpus 7, Paris, 1984.

(٤٥) صفوح الاخرس ، علم الاجتماع العام ، الجزء الثاني ، منشورات جامعة دمشق ، ١٩٨١ – ١٩٨٢ ، ص : (٦٦) .

(٤٦) المرجع الســابق .

(٤٧) Raymond Boudon, "Durkheime", Encyclopedia Universalis Corpus 6, Paris, 1984. P : (471).

(٤٨) صفوح الاخرس ، علم الاجتماع العام ، مرجع سابق ، ص : (٧٩) .

(٤٩) Rene. Arlabosse, Et Jean-Pierre Blandet, "Le Suicid Sociologie Et Clinique", Universalis, Corpus 17. Paris, 1985, P : (359).

(٥٠) ريمون بودون ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص : (٦٣) .

(٥١) المرجع السابق ، ص : (٩٧) .

(٥٢) غي غروشيه ، مدخل الى علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص : (٢٩) .

(٥٣) المرجع السابق . ص (٣٢) .

❋ ❋ ❋

الدراسات والبحوث

رؤية الدولة عند ابن خلدون

عبد القادر فياض

اذا ذكر ابن خلدون تراءى لك علماً شامخاً من اعلام الثقافة العربية الاسلامية جريء غير هياب ... طموح بلا حدود ... عالم مؤرخ دؤوب ... ذو عقل نابه وذاكرة فريدة ، وذكاء متوقد موفور .

طلب العلم فملىء وفاض علماً ، وطلب السياسة فاعتلى المناصب فتحسّد وسجن وضرب في الأرض شرقاً وغرباً وركب مخاطر البحر يقصد القاهرة والشام والقدس والحجاز حاجاً فاستوطن القاهرة مدينة العلم والعلماء . اذا ذكرته، ذكرت مقدمته فشهرته بها وشهرتها به، إسمان متلازمان (مقدمة ابن خلدون) فهي كنز علوم أعجب بها القاصي والداني من مثقفي العرب والعالم لانها حوت علوم ابن خلدون وتجاربه ونظرياته وملاحظاته فزهت كأنها من كل بستان زهرة .

وابن خلدون لايحيط بدراسة علومه كتاب أو بحث والجزء لايغني عن الكل ، فالكل أوفى وأشمل ، والجزء الذي نريد عرضه من هذا الكل في رؤية ابن خلدون للدولة فمعذرة وللضرورة أحكام .

حياته :

هو عبد الرحمن بن أبي بكر محمد بن خالد بن الخطاب ويكنى بأبي زيد ويلقب بولي الدين ويعرف بابن خلدون (تصغير خالد) يتصل نسبه بوائل بن حجر احد أمراء كنده في حضر موت ، اذ كان وائل من كبار الصحابة وتولى نشر الاسلام وتعليم القرآن في اليمن ، فابن خلدون عربي المنبت واللسان .

ولد عبد الرحمن في تونس ٧٣٢ هـ = ١٣٣٢ م وذكر عبد الرحمن في ترجمة حياته ان احد اجداده المسمى (خالد بن عثمان) رحل الى الاندلس مع جند اليمن في أوائل القرن الثالث للهجرة .

نشأ عبد الرحمن في بيت علم وسياسة فشغل أجداده مناصب سياسية هامة في حكم اشبيلية وتونس وكذلك والده الذي كان محبا الشعر وفنون الادب بالاضافة الى الاعمال السياسية .

في بيت العلم والشرف ترعرع فكانت عنده القاعدة القوية للانطلاق وتحقيق طموحاته ، ولقد استوفى علومه على يد والده وبعض علماء تونس

وهو في السادسة عشرة من عمره ــ القرآن قراءة وتفسيراً ــ والفقه واللغة العربية ، ثم توسع في دراسة علوم الفلسفة والمنطق ..... الخ .

وتوفي والده واكثر اساتذته من وباء الطاعون الذي اجتاح تلك المنطقة وفي هذه السن المبكرة السادسة عشرة عاش ابن خلدون يتيما بفقد والده(١) .

مراحل حياة ابن خلدون :

لقد اجتاز ابن خلدون في حياته اربع مراحل تمتاز كل مرحلة منها بمظاهر خاصة من نشاطه العلمي والعملي .

١ ــ مرحلة النشأة والتلمذة والتحصيل العلمي وتمتد من ميلاده (٧٣٢) هـ لغاية (٧٥١) هـ فتستغرق زهاء عشرين عاما وقد قضاها كلهافي مسقط رأسه بتونس وقضى منها نحو خمسة عشر عاما في حفظ القرآن وتحصيل العلوم ....

٢ ــ مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية وتمتد من أواخر سنة (٧٥١) هـ الى أواخر (٧٧٦) هـ فتستغرق زهاء خمسة وعشرين عاماً قضاها متنقلا بين بلاد المغرب الادنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الاندلس ، وقد استاثرت الوظائف الديوانية والسياسية بمعظم وقته وجهوده في أثناء هذه المرحلة .

٣ ــ مرحلة التفرغ للتأليف وتمتد من أواخر سنة (٧٧٦) هـ الى أواخر سنة (٧٨٤) هـ تستغرق نحو ثمان سنين قضى نصفها الأول في قلعة ابن سلامة ونصفها الاخير في تونس وقد تفرغ في هذه المرحلة تفرغاً

---

(١) تاريخ الفكر العربي ــ د. عمر فروخ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ــ د. جميل صليبا .

كاملا لتاليف « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » . ويطلق الآن على القسم الأول من هذا الكتاب اسم مقدمة ابن خلدون .

٤ ـ مرحلة وظائف التدريس والقضاء وتمتد من اواخر سنة (٧٨٤) هـ الى أواخر سنة (٨٠٨) هـ فتستغرق زهاء أربع وعشرين عاماً قضاها كلها في مصر وقد استأثرت وظائف التدريس والقضاء بأكبر قسط من وقته وجهوده في أثناء هذه المرحلة(١) .

عصر ابن خلدون في الأندلس :

نظر ابن خلدون الى بلاد الاندلس فوجدها مقسمة يتنازعها ملوك ضعاف ويهدد بعض مدنها الفرنج اعداء العرب الفاتحين حتى ضاقت رقعة الدولة العربية وحصرت في غرناطة وجوارها وعليها أمراء من بني الأحمر ، وهانت دولة الموحدين في افريقيا بعد عز واصبحت البلاد مقسمة الى ثلاث دول :

١ ـ دولة بني مرين في المغرب الاقصى وعاصمتها فاس .
٢ ـ دولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط وعاصمتها تلمسان .
٣ ـ دولة بني حفص في المغرب الادنى وعاصمتها تونس .

وكانت الفتن في هذه الدول والنزاعات قائمة بين افراد كل أسرة من الاسر المالكة وكثيراً ما كان يغتنم حكام الاقاليم فرص النزاع القائم فيستقلون بالحكم او كان الوزراء يخلعون سلاطينهم ثم يولون مكانهم اميراً صغيراً يقومون على وصايته ففي هذه الاجواء كان ابن خلدون فاعلا ومنفعلا ، ولقد ارسله بنو الأحمر في سفارة الى بطرس ملك قشتالة في سنة (١٣٦٣ م) فانجز معه معاهدة صلح وعاد مكرماً معززاً(٢) .

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون ص ٩٠ ـ د. علي عبد الواحد وافي .
(٢) تاريخ الفلسفة العربية ـ ص ٥٥١ ـ د. جميل صليبا .

فترك المغرب الممزق كله وقلبه يعتصر دماً ونفسه مملوءة حزناً في رحلة الى المشرق العربي عله يكون أحسن حالاً ، فخاب فأله فالبلاد نهبة لمماليك مقسمة بين الأعاجم، والحروب الصليبية قد ادمت البلاد. والمغول قدزرعوا الهول والدمار ونهبوا الأموال وهتكوا الحرمات وقتلوا الرجال ... والبلاد متفرقة ، في فوضى من الفساد في كل اتجاه والشعب بائس يائس مثقل بالضرائب ....

ابن خلدون في مصر :

وكانت شهرة ابن خلدون قد سبقته الى القاهرة بمقدمته المشهورة اذ وصل الى الاسكندرية في (٧٨١) هـ — (١٣٨٢) م عن طريق البحر ثم غادرها الى القاهرة فالتف الأدباء حوله ينهلون من علمه في علوم الاجتماع والتاريخ والسياسة والفلسفة واللغة والدين ... الخ واشتهرت حلقات درسه في الأزهر ، وعلم بذلك الملك برقوق فاستقدمه وأكرمه وعينه استاذاً للفقه المالكي ولم يلبث أن ولاه سنة ١٣٨٤ رتبة قاضي القضاة للمذهب المالكي ، فكثر حساده وخصومه الذين تضررت مصالحهم فتقلب عدة مرات ، ادارة أمور القضاء بين عزل واعادة وفجع بخبر غرق اسرته في البحر حين قدومهم اليه من جراء عاصفة فحزن حزناً شديداً لذلك(١).

ابن خلدون وتيمورلنك في دمشق :

وصل الغازي التتري مدمر الحضارات وقاهر الشعوب الى الشرق العربي ينشر في طريقه الذعر والرعب والأهوال أينما حل ورحل لا يعرف قيمة للحضارة والعمران يلقي كل شيء في النهر أو البحر ... انه جرح لا يندمل في حياة الشعوب وتاريخهم. تيمورلنك على أبواب دمشق، فرج برقوق يقود حملة من القاهرة لنجدة دمشق في سنة (١٤٠٠)م ومن بين الركب القاضي ابن خلدون ، ولم يتمكن السلطان برقوق من مواصلة السير

(١) عبد الرحمن ابن خلدون — اعلام العرب ص ١٥ — د. علي عبد الواحد وافي .

لدمشق ، اذ نمي اليه الخبر وهو في الطريق عن وجود مؤامرة عليه فعاد للقاهرة مضطراً .

اما ابن خلدون فوصل لدمشق وتدلى من فوق السور ليقابل تيمورلنك مفاوضاً وعند لقائه القى خطبة موجزة عن الطعام .

« نادى وقال بصوت عال : يا مولانا الأمير الحمد لله العلي الكبير لقد شرفت بحضوري ملوك الأنام وأحييت بتواريخي ما مات لهم من ايام ورايت من ملوك الغرب .. فلاناً وفلاناً .. وحضرت كذا وكذا سلطاناً وشهدت مشارق الأرض ومغاربها وخالطت من كل بقعة أميرها ونائبها ، ولكن لله المنة اذ امتد بي زماني ومنّ الله علي بأن أحياني حتي رأيت هو الملك على الحقيقة والمسلك شريعة السلطنة على الطريقة فان كان طعام الملوك يؤكل لدفع التلف فطعام مولانا الأمير يؤكل لدلك ولنيل الفخر والشرف » فاهتز تيمور عجباً وكاد يرقص طرباً ..(١)

وفتحت ابواب دمشق وخان تيمور الوعود وحلت المصيبة فقصة تيمور لها رواية مشهورة ومرعبة في كل البلاد التي مر بها .

وكان مترجم تيمور . القاضي عبد الجبار بن النعمان المعتزلي .

ابن خلدون بين الواقعية والابداع :

ابن خلدون : انه فيلسوف وضعي او قل اذا شئت انه فيلسوف واقعي يعتقد ان الحياة الاقتصادية وامكانات البشر العقلية وحياة الدول ومؤسساتها خاضعة للتطور وان هذا التطور مقيد بأسباب طبيعية وهو يثبت ذلك كله ببراهين مستمدة من الواقع ويعلله بالمشاهدات والأمثلة الحسية فكأن المجتمع الانساني نظاماً طبيعياً لا اثر للأفراد في تغيير مجراه وكأن البيئة والتربية كافيتان لتعليل منازع الأفراد واتجاهاتهم .

(١) عجائب المقدور في نوائب تيمور — ص ٢٥٥ — ابن عربشاه .

هناك فرق بين طريقة ابن خلدون وطريقة من تقدمه من فلاسفة العرب في دراسة الاجتماع الانساني ، والفارابي ينسج في مدينته الفاضلة على منوال افلاطون فيتصور مجتمعاً مثالياً لا مجتمعاً حقيقياً وابن سينا يعتقد أن في وسع الفيلسوف ان يصلح المجتمع وان يحقق الخير والتقدم بما يسنه من الشرائع العادلة ، (اما ابن خلدون فانه يبحث في ظواهر المجتمع كما هي عليه في الواقع لا كما يجب ان تكون ولا اثر في كلامه للاحكام الانشائية ولا للمثل العليا التي يجب تحقيقها في التنظيم الاجتماعي والسياسي) .

ان ابن خلدون مفكر مبدع درس الظواهر الاجتماعية بعقل هادىء رصين وآمن بمبدأ الحتمية الاجتماعية وفسر حوادث التاريخ تفسيراً فلسفياً مرضياً واذا كانت بعض نظرياته الاجتماعية تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ فان كلامه على الكسب والمعاش والصنائع يضعه في مقدمة علماء الاقتصاد .

وأن آراءه السياسية والاجتماعية قد أثرت في كثير من رجال السياسة ولكننا اذا علمنا ان ابن خلدون قد سبق زمانه بابتكار كثير من النظريات التي لا تزال حتى الآن جديرة بالتقدير ادركنا لماذا تأثيره يتجاوز حدود عصره ويضعه في صف العظماء الذين وجهوا العقل البشري توجيهاً جديداً) فقد استطاع ابن خلدون وضع أسس علم جديد مبني على طريقة وضعية هو علم العمران البشري او الاجتماعي الانساني(١) .

رؤية ابن خلدون للدولة

ان ابن خلدون يكتب في أمور السياسة كسياسي عربي مسلم عنده تجربة الحكم بحلاوتها ومرارتها ، شاهد تمزق الدولة العربية في المغرب والتطاحن على السلطة فعرف الأسباب والمسببات وعرف الداء ووصف

(١) تاريخ الفلسفة العربية ــ ص ٥٥٩ ــ ٥٦٢ ــ د. جميل صليبا .

الدواء ، وشجب بصوت عال الاعتماد على غير العرب والاستبداد في السلطة وحذر من شهوة الحكم « أن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً وقل ان يسلمه احد لصاحبه الا اذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي الى الحرب والقتال والمغالبة »(١)

لقد عم الخلاف على الملك في الوطن العربي كله من مشرقه الى مغربه حتى اصبح دولا للطوائف هزيلة غير منيعة وزمام الحكم كله بأيد غير عربية ويضرب المثل في وضع الدولة الاموية وعلى عكسها الدولة العباسية.

الدولة الأموية :

يقول ابن خلدون « واعتبر ذلك في دولة بني أمية كيف كانوا انما يستظهرون في حروبهم وولاية اعمالهم برجال العرب مثل ـ عمر بن سعد بن أبي وقاص ـ وعبيد الله بن زياد بن أبي سفيان ـ والحجاج بن يوسف والمهلب بن أبي صفرة ـ وخالد بن عبد الله القسري وابن هبيره ـ وموسى بن نصير ـ وبلال بن أبي برده بن أبي موسى الأشعري ـ ونصر ابن سيار وأمثالهم من رجالات العرب .

وينظر هنا ابن خلدون نظرة عربية خالصة لادارة شؤون الدولة فهم اساس تثبيت الحكم العربي وبهم قارع صاحب الدولة الخوارج على دولته فتم بهم الامن والامان ، وكذلك اعتمد العباسيون في صدر دولتهم على رجالات العرب فكانْ لهم ايضاً منعة وعزة ويقول « وكذا صدر من دولة بني العباس كان الاستظهار فيها أيضاً برجالات العرب فلما صارت الدولة للانفراد بالمجد وكبح العرب عن التطاول للولايات وصارت الوزارة للعجم والصنائع من البرامكة وبني سهل بن نوبخت وبني طاهر ثم بني بويه وموالي الترك مثل بغا ووصيف وأتامش وباكناك ، وابن طولون وابنائهم وغير هؤلاء من موالي العجم فتكون الدولة لغير مهدها والعز لغير من اجتلبه »(٢) وبذلك انتقلت الدولة العربية الى الأعاجم فعلا بعد أن تم

(١) المقدمة ص ٢٧١

(٢) المقدمة ص ٢٢٦

الاعتماد عليهم ولم يبق للخليفة في بغداد الا الاسم فكم من خليفة سملت عيناه أو قتل من قبلهم وولي العهد طفل صغير يعيش بين أحضان النساء ولا يعرف من السلطة الا اسمها .

ولقد ذكر ابن خلدون الأجراء والمرتزقة والموالي والاستبداد والترف والانغماس في الملذات وكثرة النفقات هي من اسباب انهيار الدولة العربية، لكنه لم يوضح اوضاع الموالي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في حياة الدولة العربية وعلاقتهم بها وعن تنظيماتهم السياسية المضادة وتنازعهم على السلطة واستلامهم للحكم ولكنه علل المرتكزات الاساسية لذلك وبين الأسباب . ويقول ابن خلدون موجها كلامه الى الطرطوشي صاحب كتاب سراج الملوك « فالرجل انما ادرك الدولة عند هرَمها وخلَق جِدتها ورجوعها الى الاستظهار بالموالي والصنائع ثم الى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة ، فانه انما ادرك دول الطوائف وذلك عند اختلال دولة بني أمية وانقراض عصبيتها من العرب واستبداد كل أمير بقطره .. ولم يكن بقي لهم من أمر العصبية شيء لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلثمائة من السنين وهلاكهم »(١).

وبذلك يحدد ابن خلدون اسباب انهيار الدولة الاموية في الاندلس ، الخلافات وضعف عصبية العرب واستقلال كل أمير بولايته ، اعتماد الدولة على الاجراء والمستخدمين والموالي والاستظهار بهم على العرب لحماية الدولة ، التفات ولاة الدولة من العرب الى الانغماس في الترف والملاذ مما أدى الى هلاكهم وسقوط الدولة .

عمر الدولة الطبيعي :

يستند ابن خلدون الى تقدير عمر الدولة الى قراءات دينية ، قال الله تعالى « حتى إذا بلغ أشده وبلغ اربعين سنة » فيكون متوسط عمر الانسان اربعين سنة وهو عمر جيل ، ويقدر عمر الدولة بثلاثة اجيال

(١) المقدمة ص ٢٧٥

فيكون مائة وعشرين سنة فيقول « إلا ان الدولة في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون اربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته » ولقد قسم عمر الدولة الى ثلاثة أجيال وفي تقديره بأنه لا يعدو في الغالب على هذا التقدير إنما في حدود ذلك ، فعنده الجيل الاول هو اساس الدولة المتين والناس له مغلوبون واما الجيل الثاني فتحول الى الرفاهية والحضارة ، وأما الجيل الثالث ، فهو الجيل الهرم الذي فقد حلاوة العز والعصبية .

فيقول «الجيل الأول لم يزالوا علىخلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس ، والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون » .

« الجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن الاستطالة الى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ... »

« الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف بما تفننوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ... »(١) .

وليس بالضرورة ان يكون هذا العمر هو المقرر تحديدا فهو قابل للزيادة والنقصان وقد يصدق هذا التقدير على كثير من الدول ذات الحكم المطلق والوراثة في الحكم في ذلك الوقت وما بعده ، فقوة الدولة تكون من قوة

١ ـ المقدمة ص ٢٠٣ .

حاكميا وظالم حكمه والعكس صحيح ، وقد تسير الدولة في خطوط شديدة الانحدار عندما يتولى الحكم طفل يوضع تحت مجلس وصاية ... الخ .

وكانت رؤية ابن خلدون من خلال تعايشه لأنظمة الحكم التي عاصرها او قرأ عن بعضها او سمع كما حدث للدولة الاموية والعباسية ودول عربية كثيرة في المنطقة ، ودول الطوائف ، فكانت رؤيته من خلال الواقع الحاصل، وتحليل هذا الواقع ووضع ملاحظاته الهامة في سلبية الحكم وايجابيته .

الدولة الأموية بالأندلس :

ويرى ابن خلدون خطورة اعتماد الدولة الأموية على الموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظلها والداخلين في ولايتها .

ويخرج ابن خلدون من عصبية القبيلة الى دائرة اوسع هي دائرة عصبية العرب واعتماد الحكم العربي أي كانت نظرته العربية القومية أشمل ، والاشارة الى أخطار الاستعانة بغير العنصر العربي في ادارة شؤون الدولة . اذ يقول :

« وكذا دولة بني امية لما فسدت عصبيتها من العرب ، استولى ملوك الطوائف على امرها واقتسموا خطتها وتنافسوا بينهم وتوزعوا ممالك الدولة ... »(١) واستولى الترف على الحكام العرب وخرجت السلطة من أيديهم فادى ذلك الى هلاكهم .

الدولة العباسية :

لقد اوضح ابن خلدون نقطة هامة في حياة الدولة العربية اموية كانت أم عباسية في الشرق او الغرب من دولة العرب بأن سبب إنهيار تلك الدول كان من اسبابه الاعتماد على العنصر غير العربي ، الاستبداد بالحكم ، الانغماس في الملذات ، وذلك دون البحث عن اسباب اخرى

١ ـ المقدمة ٢٧٢ .

اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية في الوسط العربي الذي انفرط عقده وسقط سقوطا مريعا مازال العرب يعانون من آثاره حتى الان من الفرقة والتجزئة .

فان اعتماد الدولة العباسية على تركيبة مؤلفة من الموالي والترك والديلم والسلجوقية والعجم ، تحولت تدريجيا الى دولة غير عربية « ومثل هذا وقع لبني العباس فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق ، واستظهارهم بعد ذلك انما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم » .

لقد انهت الدولة العباسية بالتدريج انفراد العرب بالسلطة وأشركت الموالي في الحكم وكذلك الجيش لم يعد عربيا خالصا وأبعدت القبائل العربية المحاربة وأصبح الجيش النظامي المختلط من كل الاجناس هو جيش الدولة العباسية تديره أغلبية غير عربية ...

اذ يقول عن حاكم (ايالة) المستعين « ولم ير الا سلطانا مستبدا بالملك عن عشائره قد استحكمت له صيغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية فهو لذلك لا ينازع فيه ويستعين على أمره بالاجراء من المرتزقة »(٢) .

أطوار الدولة واختلاف أجيالها :

يرى ابن خلدون أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة وان الجيل القائم بالدولة يكتسب خلقاً من احوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر أي كل واحد مختلف عن الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه . إذ يقول ابن خلدون « بأن حالات الدولة واطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار » .

٢ ــ المقدمة ٢٧٥ .

الطور الأول : هو الانتصار والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها ، فيكون صاحب الدولة المنتصر معتزاً بقومه لا يقطع أمراً دونهم وكأنه أحدهم ويقوم على جباية الأموال وحماية الدولة . « طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك ... وجباية الأموال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية » .

الطور الثاني : نرى تحولا جذريا بعد استتباب الأمر إذ ينقلب صاحب الدولة الى مستبد في الحكم ويكبح جماح أهل عصبيته من مشاركته ويستعين عليهم بالموالي والصنائع لقهرهم فيكبر الشقاق والنزاع حول استلام السلطة . « طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع انوف أهل عصبيته .. وعشيرته ... » .

أو كما قال الشاعر :

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة ... على النفس من وقع الحسام المهند

الطور الثالث : اما في الطور الثالث فتستقر أمور الملك وتنتظم أمور الجباية المالية والنفقات ، ويلتفت صاحب الدولة الى تشييد المباني والمصانع والهياكل المرتفعة وتخليد الآثار واستقدام الوفود واكرامهم وبذل العطاءات ، والاهتمام بالجند والاشراف عليهم بالعدة والعتاد ومنح الشارات واستعراض قوتهم ليرهب بهم الأعداء ويباهي الأصدقاء .

ويقول ابن خلدون « الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك ... وتخليد الآثار وبعد الصيت ... وتشييد المباني والهياكل المرتفعة ... واعتراض جنوده وإدرار ارزاقهم ... وهذا الطور آخر اطوار الاستبداد » .

الطور الرابع : هو طور الرخاء والترف والمسالمة فصاحب الدولة في هذا الطور مقلد لسلفه مقتدٍ بآثاره دون تجديد وبلا طموحات بل تموت حركة الابداع لشدة التقليد .

إذ يقول ابن خلدون : « طور القنوع والمسالمة ، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بني أوّلوه سلماً لأنظاره من الملوك مقلداً للماضين ... ويرى أنّ في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم ابصر بما بنوا من مجده » .

الطور الخامس : يكون صاحب الدولة في هذا الدور متلافاً مبذراً مسرفاً يبحث عن الملاذ والشهوات والنساء يضع الأمور في غير نصابها ويكثر حوله اخدان السوء ويُحمّل المسؤوليات لغير اهلها فتفسد الامور وتكثر الضغائن والأحقاد ويحجب نفسه عن مباشرته للأمور.فاذا ماوقعت واقعة تهدد كيان الدولة تخلوا عنه جميعاً ، ويبدأ تهرم الدولة وتكون نهايتها .

ويقول ابن خلدون « يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً ... في سبيل الشهوات والملاذ ... واصطناع اخدان السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الامور التي لا يستقلون بحملها ... »(١) .

إن الاطوار التي بحثها وحددها كانت غاية في الدقـة في حياة الدول والشعوب وقد تصدق هـذه الأطوار على دول كثيرة مضت وعلى دول ما زالت تعيش .

تأثير القوة في آثار الدولة :

لقد كان ابن خلدون شديد الملاحظة إذ ربط الماضي بالحاضر في قوة الدولة وحضارتها بما تخلفه من آثار وأوابد تاريخية ، فان الدولة العظيمة

(١) مقدمة ص ٢١٢ .

المتقدمة والمتحضرة يدرس تاريخها من خلال ما تتركه لنا من شواهد فانظر الى اهرامات مصر وبلاط الوليد في دمشق وجامع بني أمية في قرطبة والقنطرة التي عليها واديها وكذلك بناء الحنايا لجلب الماء الى قرطاجة في القناة الراكبة عليها وآثار شرشال بالمغرب .

وينفي ابن خلدون بان الذين قاموا بهذه الأعمال هم بشر يختلفون عنا في الاشكال إنما هم مثلنا تماماً كما تجد بين الهياكل والآثار ، إنما هو فن البناء بأيدي عمال مهرة ولا فوارق خارجية بذلك إنما هو فعل عقل الانسان المتحضر .

ويقول ابن خلدون « إن الآثار إنما تحدث عن القوة التي بها كانت أولا وعلى قدرها يكون الأثر فمن ذلك مباني الدولة وهياكلها العظيمة . . . انظر الى بلاط الوليد بدمشق وجامع بني امية بقرطبة . . . والأهرام بمصر وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف . . . ولا تتوهم ما تتوهمه العامة انذلك لعظم اجسام الأقدمين عن اجسامنا. . . فليس بين البشر في ذلك كبير بون كما تجد بين الهياكل والآثار »(١) .

ونظرته علمانية عقلانية لبحث تاريخ عظمة الدول البائدة وحضارتها من خلال دراسة آثارها الباقية .

انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة :

ينظر ابن خلدون الى ان الدولة تمر بمراحل للتطور ، فطور الدولة من أولها بداوة أي تكون في قوة من العصبية وشدة الباس والافتراس أي قوة في الفروسيه ، ثم اذا حصل الملك تاثرت هذه الدولة بالحضارة الجديدة التي وصلت اليها بالفتوحات من مأكل ومشرب وملبس وصناعات ويدخل الترف الى نفوسهم وتتأثر الأجيال بهذه الحضارة ، وهنا جعل ابن خلدون ضرورة ان يتبع طور الحضارة في الملك طور البداوة ، لضرورة تبعية الرفه للملك .

(١) المقدمة ص ٣١٣ — ٣١٤ .

ويقول ابن خلدون « فطور الدولة من أولها بداوة ثم حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال والحضارة انما هي تفنن في الترف واحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه(١) . . » ويرى أيضا بأن الدول تتأثر بحضارات بعضها وتأخذ منها حتى عاداتها في الأعراس كما حدث في عرس المأمون فكان على غرار أعراس أهل فارس من حيث المظهر وكثرة الانفاق .

ويقول ابن خلدون « تنتقل الحضارة من الدول السالفة الى الدول الخالفة ، فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية وبني العباس ، وانتقلت حضارة بني امية بالأندلس الى ملوك المغرب من الموحدين وزناته لهذا العهد وانتقلت حضارة بني العباس الى الديلم ثم الى الترك ثم الى السلجوقية ثم الى الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقين »(٢) . والحضارة تكون على قدر عظم الدولة واهميتها وماديها من عمق حضاري ، من نتاج الحضارة في راي ابن خلدون الترف ، والترف ياتي من الثروة والنعمة والثروة والنعمة هي من توابع الملك وما تستطيع ان تحصله او تستولي عليه سلطة الدولة وأجهزتها من الرقعة الواسعة التي تسيطر عليها أو هي تحت سلطتها تجمع منها الثروة .

هرم الدولــة :

ينبه ابن خلدون الى اهمية شباب الدولة المتجدد وعدم الركون الى الترف والخلود الى لذة النعيم وأن ينسى جيل الدولة عوائد البادية وخلق التوحش وشدة البأس وتعود الافتراس وركوب البيداء وهداية القفر ، كل ذلك برأيه يخلق الانسان القومي الصامد والجيل الذي لا ينهار امام الصعوبات والمهالك ويحافظ على كيان الدولة مهما بلغت ضده المخاطر ، اما جيل الترف والدعة والراحة فيعيشون في غضارة الحياة ومهاد النعيم

(١) المقدمة ص ٣٠٤ .
(٢) المقدمة ص ٣٠٨ .

فلا يهمهم من قوة الدولة شيء الا البحث عن اللهو والمجون والملاذ ، وبهم وبأجيالهم يدب الهرم في جسم الدولة يقول ابن خلدون « ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع احوالهم وينغمسون فيها في ذلك يبعدون عن البداوة الخشونة وينسخلون عنها شيئا فشيئا وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالا على حامية اخرى ان كانت لهم »(١) .

ويعود ابن خلدون برأي آخر بان صاحب الدولة الهرمة والتي هي على حافة الانهيار يمكنه ان يجند انصارا من غير قومه ممن تعود الخشونة والصبر على الشدائد وعلى الجوع والشظف ويكون بذلك انقاذ الدولة من السقوط ويجدد فتوة الدولة .

ويقول ابن خلدون « وربما يحدث في الدولة اذا طرقها الهرم بالترف والراحة ان يتخير صاحب الدولة انصارا وشيعة من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جندا تكون اصبر على الحرب واقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف ذلك دواء الدولة من الهرم »(٢) .

الدين اصل الاستيلاء على الملك :

لقد كانت ثقافة ابن خلدون الواسعة اسلامية ، فطبع الكثير من آرائه بالمسحة الدينية وعالجها بكثير من الدقة ليثبت وجهة نظره ، في امور عديدة منها امور الدين والدولة في الاسلام اذ يقول « وجمع القلوب وتاليفها انما يكون بمعونة الله في اقامة دينه .... وَيسرُه انَّ القلوب اذا تداعت الى أهواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف واذا انصرفت الى الحق ورفضت الباطل واقبلت على الله ، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة »(١) .

(١) المقدمة ص ٢٩٩ .

(٢) المقدمة ص ٣٠٠ .

(١) المقدمة ص ٢٧٧ .

ويرى ابن خلدون ان الصبغة الدينية توحد الهدف وتذهب التنافس والتحاسد في أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق ، وبأن القوم المؤمنين هم أشد تكاتفا في مجابهة الاخطار والانتصار عليها كما حدث في المعارك التي وقعت مع جيوش الروم والفرس ، لان المسلم المؤمن يعتبر الموت شهادة وحقا وجهادا في سبيل الله وهذا من صلب الايمان وحافز على الصمود اذ يقول :

« وهذا كما وقع للعرب صدر الاسلام في الفتوحات ، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألفا في كل معسكر ، وجموع فارس مائة وعشرون ألفا بالقادسية ، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي اربعمائة الف ، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم »(١) فبالإيمان والعزيمة والتصميم لدى العرب الذين وحدهم الدين الاسلامي بعد أن كانوا قبائل متفرقة متخاصمة ، تم لهم النصر رغم الفارق الكبير في العدد والعدة بين الطرفين المسلمين والأعداء . . .

ويرى ابن خلدون ان الدعوة الدينية لكي تنجح تحتاج الى عصبية ، واي امر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية وامثلة ابن خلدون كثيرة منها الدعوة الاسلامية في كافة مراحلها . . . ولكن أمر النجاح متروك لارادة الله والاخلاص له والنصيحة للمسلمين ، وينبه ابن خلدون الى اشخاص ظهروا في أمكنة مختلفة وكانوا يدعون لانفسهم ادعاءات مزيفة وباطلة منها ما يؤدي الى الفتنة ، فيقول : « وأمثال ذلك كثير ، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها ، واما ان التلبيس فأحرى ألا يتم له أمر وأن يبوء بائمه وذلك جزاء الظالمين »(٢) .

(١) المقدمة ص ٢٨٠ وما بعدها .
(٢) المقدمة ص ٢٨٤ .

دولة بلا عصبية :

لقد ذكر ابن خلدون بأن الاعتماد على العصبية هو أساس في بناء الدولة أو وجودها وعاد ليذكر لنا بأنه قد يكون وجود دولة لا تعتمد العصبية « وهذا كما وقع للادارسة بالمغرب الأقصى والعبيديين بافريقية ومصر لما انتبذ الطالبيون من المشرق الى القاصية وابتعدوا عن مقر الخلافة وسموا الى طلبها من ايدي بني العباس .... فخرجوا بالقاصية من المغرب ودعوا لانفسهم وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد أخرى (فاوربة ومغيلة للادارسة) و « كتامة وصنهاجة وهوارة للعبيديين » فشيدوا دولتهم .... وهؤلاء البرابرة القائمون بالدولة مع ذلك كلهم مسلمون للعبيديين امرهم مذعنون لملكهم »(١) .

ويذكر لنا مثلا عن كل من الادارسة والعبيديين كيف استطاعوا قيادة قبائل البربر وبهم أصبحت لهم دول قوية ، فالقادة من العرب والعصبية من البربر « فشيدوا دولتهم ومهدوا بعصائبهم امرهم واقتطعوا من ممالك العباسيين المغرب كله ثم افريقية » .

ويعزو انصياعهم اي البربر للقيادة العبيدية فيقول « ولا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه تسليماً لعصبيته وانقياداً لما استحكم له ولقومه من صبغة الغلب في العالم وعقيدة ايمانية استقرت في الاذعان لهم »(٢) .

الانفراد بالمجد والترف :

ويرى ابن خلدون بأنه يمكن بسط سلطة الدولة على الاوطان الخالية من العصبيات ويكون سلطانها وازعاً لقلة الهرج والانتقاض ولا تحتاج الدولة فيها الى كثير من العصبية ويكون بذلك سلطان ورعية .

(١) المقدمة ص ٢٧٦ .
(٢) المقدمة ص ٢٧٦ .

أما كثرة العصبيات والاهواء والآراء فيكثر الانتقاض على الـدولة والخروج عليها في كل وقت ، وان كانت الدولة ذات عصبيـة ، لان كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسـها المنعة والقوة ويمكنها الانقلاب بالوقت المناسب ضد الدولة .

ويرى أن القوة والمنعة تكون في العصبيـة الاقوى التي تسيطر على العصبيات الاضعف فتغلبها وتستولي عليها حتى تصير جميعا في ضمنها « وتلك العصبية الكبرى انما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم فيتعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها » .

ويرى ان تؤدي قوة هـذا الرئيس الى الكبر والانفة والانفراد في السلطة والاموال « ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم ، لفساد الكل باختلاف الحكم .... فتجدع حينئذ انوف العصبيات وتفلج شكائمهم ... وتقرع عصبيتهم .... وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته »(١) .

ويرى ابن خلدون أن الاستبداد في السلطة والاستئثار بالاموال يؤدي كل منها الى ضعف العصبية وقد لا يستمر الحكم بظهور ممانعة العصبيات له ، وان الاستبداد يؤدي الى الاستعباد والذلة ، وتضعف الروح المعنوية عند الذين ينالهم الأجر فيصبح ذلك وهنـا في الدولة ويقع فيها الهرم والفساد .

« اذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في اعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم » .

(١) المقدمة ص ٢٩٤ .

الترف الزائد وتبذير الاموال وكثرة الاعطيات ينقص من القوة ويضعف الحماية وتفقر الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول او من هو تحت يديها ... وان الترف هو هدر الاموال بغير مكانها وان الترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من خلال للشر فتكون علامة على الادبار والانقراض « وتأخذ الدولة مبادىء العطب وتتضعضع أحوالها وتنزل بها امراض مزمنة من الهرم الى أن يتقضى عليها »(١) .

حصة كل دولة من الممالك والأوطان :

وهنا ينظر ابن خلدون الى منعة الدولة وقوتها في الداخل ويسميه مركز الدولة والى اطراف الدولة وثغورها ، والثغر الموضع الذي يخاف منه هجوم العدو ، والى تخوم الدولة اي حدودها مع غيرها ، فدعا الى حماية مركز الدولة من جباية وردع ... وشدد على حماية مركز الدولة اي عاصمتها فهي بمثابة القلب ، فاذا ضرب او دمر انتهت الدولة ، أما المناوشات على اطراف الدولة فتأثيرها على المركز اقل خطورة ويعود فضل الحماية الى قوة العصبية وما تؤمنه وتمده من قوة لحماية هذه الدولة .

« والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية وكل قوة يصدر عنها فعل من الافعال شأنها ذلك في فعلها والدولة في مركزها اشد مما يكون في الطرف والنطاق ... واذا غلب على الدولة من مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق بل تضمحل اوقتها »(٢) .

ويضرب ابن خلدون مثلا حول ضرب مركز الدولة وانتهائها كما حدث اثر الفتوحات الاسلامية لبلاد فارس « وانظر في الدولة الفارسية ، كان مركزها المدائن فلما غلب المسلمون على المدائن انقرض أمر فارس ولم ينفع يزدجرد ما بقي بيده من أطراف ممالكه »(٣) .

(١) المقدمة ص ٢٩٩ .

(٢) المقدمة ص ٢٨٥ .

(٣) المقدمة ص ٢٨٦ .

اما عن مهاجمة تخوم الدولة من الاعداء فيضرب مثلا الدولة الرومية « وبالعكس من ذلك الدولة الرومية بالشام لما كان مركزها القسطنطينية وغلبهم المسلمون بالشام تحيزوا الى مركزهم بالقسطنطينية ولم يضرهم انتزاع الشام من أيديهم فلم يزل ملكهم متصلا بها الى أن تأذن الله بانقراضه » ومن خلال ذلك يرى ابن خلدون ان تكون شوكةالدولة قوية في الداخل والخارج وعندها من الجيوش مايحمي مركز الدولة وحدودها والا سيكون مصيرها معرضا للانهيار من قبل الاعداء « وكذا كان حال الدول من بعد ذلك كل دولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة وعند نفاد عددهم بالتوزيع ينقطع لهم الفتح والاستيلاء »(١) .

يرى ابن خلدون بأن قوة العرب كانت موفورة ابان الفتح الاسلامي فاجتاحوا الشام والعراق ومصر لاسرع وقت ثم تجاوزوا بفتوحاتهم الى ماوراءه من السند والحبشة وافريقية والمغرب ثم الى الاندلس ، وبهذا التوزيع الكبير ضعفت قوة فتوحاتهم لان عددهم غير كاف لتغطية مثل هذه المساحات « فلما تفرقوا حصصا على الممالك والثغور ونزلوها حامية ونفد عددهم في تلك التوزيعات أقصروا عن الفتوحات بعد »(٢) .

حقيقة الملك واصنافه :

ويرى ابن خلدون بأن الملك ضروري لحياة الانسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لفرض العدالة واعطاء كل ذي حق حقه ومنع التعدي وانصاف الضعيف من القوي ، واستحالة بقاء الناس فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، لكي لاتسود شريعة الغاب والوازع هو الحاكم عليهم « وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم » .

ويقول ابن خلدون « انما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الاموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة ، وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور » .

(١) المقدمة ص ٢٨٦ .

(٢) المقدمة ص ٢٨٦ .

هذه نظرته الى الملك فاما اذا كانت خلاف ذلك فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته « فمن قصرت به عصبيته عن بعضها .. فهو مُلك ناقص » .

« ومن قصرت به عصبيته ايضا عن الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الايدي وكان فوقه حكم غيره فهو ايضا مُلك ناقص لم تتم حقيقته »(١) .

ولكي لا يكون الملك ناقصا فيجب ان تشمل سلطة الدولة او الحاكم كافة اطراف الدولة وثغورها ومراكزها اي قاصيها ودانيها والكل لأمره مطيع وبذلك تتم حقيقة الملك .

شخصية السلطان :

ثم ينظر في امر السلطان الحاكم ، فلا يرى ان تكون فيه مواصفات خاصة في ذاته وجسمه وحسن شكله او ملاحة وجهه او عظم جثمانه او اتساع عمله او جودة خطه او ثقوب ذهنه بل يكون واحداً منهم يحس باحساسهم ويشعر بشعورهم فلا يكون متعسفا سيئا مرهقا لهم منقبا عن عوراتهم باطشا بالعقوبات مخيفا مرعبا فاذا ماحصل ذلك لاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات وربما اجمعوا على الخلاص منه « اعلم ان مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وحسن شكله ... فحقيقة السلطان انه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان والصفة التي له من حيث إضافته لهم ... ويعود حسن الملكة الى الرفق »(٢) .

آثار ابن خلدون :

ذكر لسان الدين الخطيب في كتابه الاحاطة في أخبار غرناطة عدة كتب لابن خلدون وهي رسالة في المنطق ، والحساب ، وتلخيص لبعض

(١) المقدمة ص ٣٢٣ .

(٢) المقدمة ص ٣٢٤ .

كتب ابن رشد ، وشرح لقصيدة البردة وتلخيص لمختصر الامام فخر الدين الرازي وشرح لرجز لسان الدين الخطيب في أصول الفقه ، ولم يصل الينا شيء من هذه الكتب والرسائل .

ويذكر ابن خلدون انه الف كتابا في وصف بلاد المغرب بناء على طلب تيمورلنك حينما قابله في دمشق وقدمه له .

وكتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا .

واشهر كتبه : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر .

ومن خلال مؤلفات ابن خلدون تبدو عبقريته ونبوغه في نواح كثيرة من اهمها :

١ ــ أنه المنشيء الاول لعلم الاجتماع .

٢ ــ انه امام ومجدد في علم التاريخ .

٣ ــ انه امام ومجدد في فن « الاتوبيوجرافيا » أي ترجمة المؤلف لنفسه .

٤ ــ انه امام ومجدد في اسلوب الكتابة العربية .

٥ ــ انه امام ومجدد في بحوث التربية والتعليم وعلم النفس التربوي والتعليمي .

٦ ــ انه راسخ القدم في علوم الحديث « كتب الحديث ــ مصطلح الحديث ــ رجال الحديث » .

٧ ــ انه راسخ القدم في الفقه المالكي .

٨ — انه لم يغادر اي فرع آخر من فروع المعرفة الا الم به(١) .

وهذا ما يجعله نسيج وحده في عالم العبقريات فقد اتى بجميع ماأتى بهووصل الى ماوصل اليهمن شأو رفيع في عالم المعرفةمعاضطرابات حياته وكثرة كوارثها ومع عدم المامه بأية لغة اجنبية تتيح له الاحتكاك بثقافة اخرى غير العربية .

وتوفي ابن خلدون فجاة في السادس والعشرين من رمضان سنة (٨٠٨ هـ) (١٦ مارس آذار ١٤٠٦) عن (٧٦) عاما وهكذا اطفئت شعلة الحياة المليئة بالنشاط وبقيت آثاره خالدة حية بيننا لتنطق بروائع النظريات والافكار تناقشها العقول فمن مادح وآخر قادح ولكنه كتب فأجاد واحسن ، وقد لاتعدم الحسناء ذاما .

المراجع التي استند اليها البحث

١ — مقدمة ابن خلدون : دار الكتاب اللبناني .
٢ — عبد الرحمن بن خلدون : اعلام العرب — د. علي عبد الواحد وافي .
٣ — تاريخ الفكر العربي : د. عمر فروخ .
٤ — تاريخ الفلسفة العربية : د. جميل صليبا .
٥ — عجائب المقدور في نوائب تيمور : ابن عربشاه .
٦ — الاحاطة في اخبار غرناطة : لسان الدين الخطيب .

(١) عبد الرحمن بن خلدون — ص ١٣٤ — د. علي عبد الواحد وافي .

الدراسات والبحوث

الحلم العربي

«دراسة في الأدب الشعبي»

سيرة الأميرة ذات الهمة نموذجاً

يوسف اسماعيل

المقدمة :

إنّ الحلم / الرؤيا صياغة جديدة للحاضر والماضي يختلط فيها الابداع بالتقليد ، والخيال بالذاكرة ، تنطلق من معطيات الواقع الموضوعي ، وتصبّ في المستقبل ، معبّرة عن واقع مهزوم / مأزوم . وبمدى ابتعاد تلك الصياغة عن العوامل التاريخية والاجتماعية التي تتحكم فيها تكون صياغة « مثالية » غير قابلة للتحقيق .

* يوسف اسماعيل : باحث من القطر العربي السوري .

وتبقى في اطار النصوص الابداعية والبحثية التي قد تعيق العمليّة التطوّرية ، وان كانت تحقق في الوقت نفسه غنىً في الوعي الاجتماعي / الثقافي .

والحلم العربي بتلويناته المختلفة جزء من الوعي العربي / السياسي والاجتماعي ، الذي دأبت رموزه من المفكرين والادباء والباحثين والرواة على التمحيص في معطيات التاريخ والواقع ، منذ تكوّن المجتمع العربي في القرن السادس الميلادي ، بحثا عن حلّ للمازق الوجودي الذي عاشه المواطن العربي عبر عصوره المختلفة .

وتنوعت تلك الصياغة بتنوع المشكلات التي واجهت المجتمع العربي على الصعيدين الداخلي والخارجي ، كبحث عن العدالة الاجتماعية في ظروف التمايز الاجتماعي ، او بحث عن توازن نفسي للمواطن الذي فقد ، في ظروف تاريخية محدّدة ، قدرته على فهم الواقع الموضوعي فهماً علمياً ، او بحث عن نزعة تحررية من التسلط الداخلي والخارجي ، أو بحث عن منفذ ديمقراطي يحقق للمواطن العربي انسانيته .

إلاّ انه على الرغم من ذلك التنوع كانت الوحدة الاسلامية ، ثم العربية الحلم المستقبلي الاول الذي عبرّ عنه الوعي العربي عبر تاريخه الملزوم ، خاصة بعد تفكك « الامبراطورية العربية الاسلامية » . ولكنّ ذلك الحلم لم يتحقق في ظلّ « الدكتاتوريات العسكرية ، والملكية الوراثية » التي سيطرت على الدويلات العربية الاسلامية المتناحرة ، واوقعت الوطن العربي تحت سيطرة الاستعمار الصليبي والمغولي ، ثم سيطرة الاحتكارات الراسمالية العالمية في الوقت الراهن .

ولذلك ظل الحلم العربي قائما ، يتخبط بين التبعية والتحرر ، بين النكوص الى الماضي المجيد والانفتاح على العالم الخارجي ، وبين الحفاظ على المقوّمات الذاتية العربية ، ومسخ الهوية العربية والانجراف في عجلة التخلف الذي ورّث المواطن العربي شعورا بالدونية ، وجعل منه كائنا

مستهلكا غير مبدع ، مستلبا ، يبحث عن منقذ ومخلص ، فلا يرى سبيلا الى ذلك،وهو المرهون بمجموعة من العلاقات المتشابكة المعاصرة،من آراء ونظريات واحتكارات ، اقليمية وعربية وعالمية .

والادب الشعبي ، بوصفه وسيلة تعبير عن الذات الجمعية والفردية صاغ الحلم العربي بتنويعاته المختلفة ، وفق ما فرضه المأزق الوجودي للشعب العربي في كل مرحلة تاريخية محددة ، ووفق ما تطلبه الوعي الفني السائد . ففي بداية تكوّن المجتمع العربي الاسلامي ، وتداخل التوضعات المجتمعية الجديدة ، ونشوء علاقات اجتماعية جديدة ، عبر الادب الشعبي عن قلق الذات الفردية واغترابها ضمن علاقات الذات الجمعية . وفي مرحلة تالية اندمجت الذات الفردية بالذات الجمعية ، وتوحدت المشكلات والأحلام ، وحقق الفرد توازنه من خلال اندماجه في الكل . وعبرّ الأدب الشعبي أيضاً عن ذلك التلاحم ، وعالج قلق الأنا الفردية والجمعية في الوقت نفسه في مجموعة من النصوص .

سيرة الاميرة ذات الهمة :(١)

تقتضي ضرورة المعالجة في الادب الشعبي عامة ، وسيرة الأميرة خاصة التمييز بين حلم الراوي / الجمهور ، وحلم الشاعر . والجانبان يخضعان لطبيعة الوعي الذي ينتج النص الادبي . .والخلاف بينهما لا يتعدى حدود المرسل والمستقبل مع الاخذ بعين الاهتمام إمكانية تحول المستقبل / المتلقي الى مرسل ، وذلك من خلال رد الفعل والاسقاطات الرمزية التي يمكن ان يستوعبها النص المبتدع .

حلم الراوي / الجمهور :

يصاغ الحلم العربي في النص من التاريخ والواقع . التاريخ بوصفه ذاكرة وتراثا ، والواقع بوصفه حياة مجسدة تطرح وعياً يحض على طرح البديل الارقى من التمزق والضعف .

(٢) السيرة والتاريخ :

ان التمزق السياسي والاجتماعي والفكري الذي حل بالدولة العربية الاسلامية بعد القرن الثالث الهجري ، مهد لسقوط الامارات العربية الاسلامية تحت سيطرة المغول والصليبيين . وشكل ذلك بمجمله تهديدا لكيان الشعب العربي الاسلامي وانتمائه وتراثه وهويته الوطنية ونظرته الى الوجود ، فخضع لقدور الحياة ، وخنع لما تجـري به الايام ، واستكان لما تجلبه عليه الحوادث ، وضعفت لديه روح الاقدام التي كان يؤججها في النفوس اعداد الجيوش واقتحام الحروب في عصر القوة والوحدة والازدهار . ونتيجة لذلك أصابه الخوف والقلق من كل طارىء وجديد ، فركن الى الماضي ، وخشـي التجريب ، واقترب من المألوف والقديم والتقليدي .

وأمام ذلك الانكفاء على الذات كان لا بد من وسائل حماية ذاتية تركن اليها نفسه ، وتطمئن اليها أحلامه ، فكان الماضي المزدهر اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا . فباستلهامه يجابه الشعب غزو المتسلط الخارجي . وبه يحقق الفرد انتماءه الى أمة قوية مزدهرة ، ويجد حصنا دفاعيا ، يتيح له تصريف العدوانية المتراكمة نتيجة القهر المفروض عليه .

ويزداد التمسك بالماضي والعودة اليه بحجم الآلام المعنوية الحاضرة من ناحية ، واغراءات الماضي المزدهر من ناحية أخرى . وفي ذلك وسيلة لاستنهاض الهمة ، واستعادة الثقة بالنفس من خلال احتذاء الماضـي المزدهر ، ورفع الروح المعنوية بتذكر الانجازات الذاتية ؛ فيتمكن الشعب من تحمل مرارة الاخفاق ، وفقدان الاعتبار الذاتي . وفي تلك العودة الى الماضي تحدث عمليتان :

الاولى : تزيين الماضي من خلال طمس عثراته من ناحية والمبالغة في اظهار انجازاته من ناحية اخرى . فيتحول الماضي الى عالم مزدهر يحقق

المجد ويعيد الاعتبار للذات المهزومة ، التي تلغي الزمن من خلال اختزاله في بعده الماضي فقط ، اذ الحياة هي الماضي وحده ولا شيء غيره ، أما الحاضر فهو اللحظة العابرة ، المتبدلة التي يجب الا يقف عندها الانسان ، وأما المستقبل فلا يدخل في الحسبان .

الثانية : اختيار الراوي / الجمهور من الماضي ما يلائم موقفه الشعوري الخاص . ولما كان موقف الشعب في القرن السابع الهجري ـ عصر انتاج سيرة الاميرة ـ (٢) يتصل بغيره من الشعوب ، فهو يبحث في الماضي عما يلائم هذا الموقف . ولذلك بحث في احداث الماضي عن الفترة التاريخية التي تحقق نزعتين تحرريتين هما : الدفاع عن الذات الجمعية امام عدو مشترك ، والدفاع عن الفرد لانه جزء من الذات الجمعية .

تعود أحداث السيرة في الواقع التاريخي الى الفترة الممتدة بين عامي / ٩٨ و ٢٢٣ هـ / حين كانت الدولة العربية الاسلامية تتمتع بازدهار حضاري ـ ثقافي ، ومنعة عسكرية رادعة لاعدائها ، وقوة مركزية تجمع حولها جميع أطراف الدولة العربية الاسلامية الممتدة من (شاطىء المحيط الاطلنطي في اوروبة وافريقية الى كاشغر على حدود الصين)(٣) ومن أحداث تلك المرحلة اختار الراوي احداث الصراع العربي ـ الرومي في منطقة الثغور في آسيا الصغرى ، لدلالة ذلك الصراع على تماسك الدولة العربية الاسلامية وصلابتها ووحدتها . فعمد في الاجزاء الاولى من السيرة الى دفع الصحصاح ـ جد الاميرة ذات الهمة ـ الى المشاركة في حصار القسطنطينية بقيادة مسلمة بن عبد الملك ، تمهيدا لانتقال الاميرة ذات الهمة مع قبيلتها وقبيلة بني سليم الى منطقة الثغور ، والاستقرار في ملطية للمرابطة في وجه العدو الرومي وفقا لاشارة المصادر التاريخية الى ذلك الانتقال . فقد كان الكوثر بن زفر بن الحارث الكلابي عامل مروان بن محمد / ت ١٣٢ هـ / على مرعش حين خربها الروم(٤) والحارث الكلابي في السيرة ـ جد الاميرة ذات الهمة ، وبه يبدأ الراوي الحديث عن نسب قبيلة بني كلاب(٥) كما يشير كتاب « صبح الاعشى » بوضوح الى انتقال

قبيلة بني كلاب من الحجاز الى الشآم ، وسيطرتها على حلب ونواحيها. وبعض الاماكن في الجزيرة الفراتية ، وانتشار اخبار معاركها مع الروم ، وانتسابها الى عبد الوهاب بن بخت(٦) المذكور في سيرة البطال .

اما قبيلة بني سليم ، فقد اقام جزء منها في سهول الجزيرة الفراتية، ثم انتقلت على الاغلب الى مناطق الثغور للمرابطة فيها ، حين كان يتم شحنها بالمقاتلين من قاطني الشآم والجزيرة . ويدل على ذلك ان امارة حصن كمخ — من ثغور الجزيرة — كانت في يد رجل من سليم سنة ثلاث وثلاثين ومئة(٧) كما ان عمر بن عبد الله الاقطع — وهو سلمي — كان امير ملطية سنة / ٢٤٩ هـ /(٨) وهو أمير ملطية ، وقائد قبيلته في سيرة الأميرة ذات الهمة .

ومن الشخصيات التاريخية الاخرى التي ذكرتها السيرة ، وكانت في احداث الصراع العربي — الرومي في الواقع التاريخي ، عبد الوهاب بن بخت ، وعبد الله ابو الحسن الانطاكي ، وابن بخت هو الامير عبد الوهاب الكلابي في السيرة ويحتل المرتبة الثانية من حيث الاهمية بعد والدته الاميرة ذات الهمة ، فيشارك في احداث السيرة ، ويقود المعارك ، ويفتح الحصون ، وعرف في المصادر التاريخية باقدامه وشجاعته في الحروب العربية الرومية(٩) وعبد الله ابو الحسن الانطاكي هو ابو محمد البطال صاحب الحيل والخداع والشخصية الثالثة في السيرة بعد الاميرة وولدها ، وهو رفيق الامير عبد الوهاب الدائم في فتح الحصون والقلاع التي يستعصي فتحها بقوة السيف . وكان في الواقع التاريخي صاحب شجاعة وحيلة وذكاء(١٠) ومن الاسماء التاريخية الاخرى التي ذكرتها السيرة مسلمة بن عبد الملك بن مروان الذي حاصر القسطنطينية سبع سنوات ، واسماء خلفاء العصر العباسي الاول : ابو العباس والمنصور والمهدي والهادي والرشيد والامين والمامون والمعتصم والواثق ، بالاضافة الى وزرائهم وقادة جندهم كالفضل بن الربيع وخالد بن يحيى البرمكي وابي مسلم الخراساني والافشين واشناس .. ومن الجانب الرومي

« ليون الثالث الايشوري » الذي دافع عن القسطنطينية ضد حصار مسلمة في أواخر القرن الاول الهجري ، وأباطرة الاسرة العمورية ، مثل « توفيل » و « ميشيل الثالث »(١١) .

قد توهم النظرة الاولى ، لورود اسماء شخصيات السيرة الرئيسية في المصادر التاريخية ، باستثناء الاميرة ذات الهمة والقاضي عقبة، بالوظيفة التاريخية للسيرة . غير أن النظرة الشاملة للبنية الفنية في تفاعل عناصرها المتسق في اطار السيرة سرعان ما تبين تراجع الوظيفة التاريخية في السيرة لصالح الوظيفة الابداعية فيها . فقد جمعت السيرة بين شخصيات تاريخية عاشت في ازمنة متباعدة ، ودخلت معارك متعددة : فعبد الوهاب بن بخت الذي قتل سنة / ١١٣ هـ / بعد اشتراكه في حصار القسطنطينية الثالث مع البطال الذي قتل سنة / ١٢٢ هـ /(١٢) التقى مع عمر بن عبد الله الاقطع الذي غزا ارض الروم في النصف الاول من القرن الثالث الهجري ، وقتل سنة / ٢٤٩ هـ / . وجميع تلك الشخصيات التاريخية، تحولت الى شخصيات ادبية متفاعلة مع شخصيات غير تاريخية ، خيالية، واقامت في منطقة الثغور ، واشتركت في معارك واحدة ، وعاصرت خلفاء العصر العباسي الاول .

والوظيفة الابداعية في ذلك تكمن في نسج الشخصيات الادبية التي تخدم فكرة السيرة ، بجوانبها المتعددة ، الوطنية والقبلية والاجتماعية ، وفق الوعي الفني السائد في عصر انتاج السيرة ، وتمثل الوعي الاجتماعي المنتشر ايضا في ذلك العصر ، مثل توازن العلاقة بين قوة السيف وقوة الذكاء والحيلة ، وتوازن العلاقة بين المواطن وواقعه المجزأ ، من خلال العودة الى الماضي المجيد ، واستلهام المواقف والافعال . ويكون ذلك بتفاعل متقن في توزيع الادوار ، وبانسجام مع فاعلية كل من الشخصيات في الواقع التاريخي . فشخصية عبد الوهاب بن بخت تخدم فكرة السيرة من حيث انها شخصية تاريخية وقبلية ــ لانه امير بني كلاب ــ ووطنية ــ لانه شارك في الدفاع عن الدولة العربية الاسلامية في منطقة الثغور ــ

وشجاعة ، لانه يتمتع بالجراة والقوة والفروسية . والسمات نفسها تلتصق بشخصية عمر بن عبد الله الاقطع السلمي. وبالتالي فاناستحضار الشخصيتين من التاريخ ، وجمعهما في فترة زمنية واحدة يخدم فكرة السيرة بجوانبها الثلاثة : القبلي ، التنافسي ، بين بني كلاب وبني سليم(١٣) والوطني في الصراع مع الروم ـ خاصة في مستواه الفروسي ـ والاجتماعي، لخلق التوازن بين الواقع والطموح . اما شخصية البطال فهي تاريخية ، سلمية ، وكانت فاعلة في المعارك العربية الرومية من خلال ما تمتعت به من قوة الحيلة والذكاء والقدرة على التنكر ، وحين استحضرها الراوي من التاريخ ، وجمعها مع الشخصيتين السابقتين خدم فكرة التناقض بين القبيلتين ، وافتخار قبيلة بني كلاب على قبيلة بني سليم ، لاشتراك البطال في وقائع السيرة الى جانب قبيلة بني كلاب ، لشجاعتها وتفوقها في قتال الروم(١٤) كما خدم فكرة التوازن في العلاقة بين قوة السيف والشجاعة ، وقوة الذكاء والحيلة ، في الوعي الفني .

وتقترب فكرة السيرة من الوضوح حين يجمع الراوي بين تلك الشخصيات التاريخية الرئيسية مع شخصيتين خياليتين رئيسيتين ، الاولى كلابية ، هي الاميرة ذات الهمة ، والثانية سلمية هي القاضي عقبة، ويتمثل دور الاولى في قيادة جيش الثغور ـ باختلاف عناصره الاجتماعية القبلية وغير القبلية ـ في الدفاع عن الدولة الاسلامية ضد الروم ، وضد الطامعين في الخلافة الاسلامية في الداخل ؛ وضد الجواسيس والخائنين في الديار الاسلامية . ويتمثل دور القاضي عقبة في الخائن الذي يحاول تقويض الدولة العربية الاسلامية ، واضعاف تماسك وحدتها الداخلية المتمثلة في التحالف بين القبيلتين في منطقة الثغور ، والتحالف بين جيش الثغور بقيادة بني كلاب وخلفاء الدولة العباسية في الداخل .

بعد اتمام توظيف تلك الشخصيات ـ الخيالية والتاريخية ـ في خدمة فكرة السيرة ، غدا من الطبيعي أن تكون الارضية التاريخية التي تجمع تلك الشخصيات فترة الخلافة العباسية الاولى ، كما شهدته تلك

الفترة من أزدهار وقوة ومنعة ؛ ولما كان للخلفاء العباسيين فيها من سلطة مركزية قوية ، واحترام اجتماعي في نفوس العرب والمسلمين ، لدورهم الفعال في الدفاع عن الدولة العربية الاسلامية من خلال غزواتهم الصائفة والشاتية المنتظمة ، واهتمامهم بتحصين منطقة الثغور وشحنها .

قدمت المعارك التي وقعت في تاريخ الصراع العربي الرومي ، مادة تاريخية غنية للراوي ، فاستقى منها ـ بالاضافة الى المناوشات الصغيرة ـ الحملات التي كان لها دلالات تاريخية عميقة في نفوس المسلمين ، واثرت في مجرى الصراع العربي ـ الرومي ، مثل حملة القسطنطينية (٩٨ هـ) وحملة (٢١٥ هـ) التي قام بها الروم على حصن زبطرة وملطية والحدث، ثم حملة عمورية الانتقامية .

فعلى الرغم من أن مسلمة بن عبد الملك اخفق في دخول القسطنطينية في الواقع التاريخي بسبب قوة تحصين المدينة ، والظروف الجويةوالبحرية التي منعت احكام الحصار بالاضافة الى فعل « النار الاغريقية » فان تلك المعركة كانت حدثا هاما في تاريخ الدولتين المتحاربتين . فقد تبين للروم خلالها قدرة العرب على طرق ابواب القسطنطينية ، وقدرتهم على ركوب البحر وصبرهم على الحصار مدة سبع سنوات . كما تبين للعرب من خلالها اهمية السيطرة على شواطيء البحر الابيض المتوسط وضرورة البحث في اختراع اسلحة جديدة تتلاءم وظروف الحرب التي يخوضونها(١٥) بالاضافة الى انها فتحت امامهم آفاقا جديدة للفتح العربي الاسلامي .

ولذلك فان الراوي قد ادرك اهمية ان يبدأ الصراع العربي الاسلامي في السيرة بحصار القسطنطينية وينتهي بفتح مدينة عمورية . فالحدثان التاريخيان علامتان بارزتان في تحديد فترة ازدهار القوة العسكرية للدولة الاسلامية ، كما كان لهما في ذاكرة الشعب قصص عديدة ، مثل أسر البطال لقائد الروم سنة (١١٤ هـ)(١٦) ومحاولة المنجمين اقصاءالمعتصم عن مدينة عمورية .. مما لاشك فيه أن الراوي ضم امثال تلك القصص

الى السيرة ، بعد ان اخضعها لخياله ، ونسج امثالها لاغناء الشخصيات والاحداث والمعارك الحربية ، بما يخدم النزوع الوطني في السيرة .

وفي المادة التاريخية التي قدمتها تلك الفترة التاريخية بحث الراوي عن رموز القوة التي تذود عن الوطن ، بنزعاته القبلية والعربية والاسلامية، فوقع اختياره على معارك وشخصيات جسّد من خلالها حالة من التبعية لذلك الماضي المزدهر ، تدل على بحثه عن التوازن في دلالة تلك الرموز امام تهديد العدو الخارجي المعاصر له ، وتمزق البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للوطن .

(ب) البديل الأرقى من الواقع :

في ضوء العودة الى التاريخ وتمزق الواقع الموضوعي فان سيرة الأميرة واحدة من أوليات الدفاع عن الذات الجمعية والفردية لدى المجتمع الذي انتجها ، ففيها تتجلى الوحدة القبلية والعربية والاسلامية في مواجهة العدو الرومي ، وفيها يحقق الفرد ايضاً ذاته من خلال شعوره بالانتماء الى دولة موحدة ، تتمتع بالمنعة والقوة ومن خلال ارتباطه برموز تاريخية حققت انتصارات كبيرة على الروم دفاعاً عن الأهل والمال والدين والأرض

وبذلك تقدم السيرة في نزوعها الوطني البديل الارقى مما هو قائم من خلال اعادة انتاج الواقع فنياً بتجسيدها لوحدة الدولة العربية الاسلامية التي تملك كل مقومات الدولة القوية من ارض وجيش وشعب وشريعة تنظم العلاقات الادارية والحقوقية . والى هذه الدولة ينتمي جميع أفراد الشعب باختلاف فئاتهم الاجتماعية وارتباطاتهم القبلية ، وتنوع جنسياتهم العربية والفارسية والحبشية والتركية ، وتعدد أمصارهم المتوزعة في اطراف الدولة العربية الاسلامية ووسطها .

وفي اطار ذلك التوضع والارتباط يهدف الجميع الى حماية الوطن الكبير من العدو الخارجي والداخلي ، يدفعهم الى ذلك انتماؤهم القبلي

والعربي والاسلامي . ويتجلى ذلك في تعدد عناصر جيش الثغور ، وفي المنضمين الى الجيش المتطوع بقيادة الخلفية ، فثهياج الكردي بقلعته الحصينة يشكل خط دفاع متقدماً في وجه الغزاة الزاحفين الى بغداد على الرغم من اختلافه مع الخليفة . ويشكل ابو الهزاهز — الحبشي الاسود — بانضمامه الى جيش الثغور سنداً قوياً للابطال القادمين من الجزيرة العربية كالاميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب والأمير أبي محمد البطال . .

وضمن ذلك الاطار التضامني الاسلامي الواسع لم تفقد القبيلة بوصفها وحدة اجتماعية متميزة بنيتها الاجتماعية ، لأنها عززت تماسك الدولة ، وارتباط الفرد بانتماءاته المتدرجة : القبليــة والعربيــة والاسلامية . ووظف الراوي تنافسها مع القبائل الاخرى لتعزيز العنصر العربي وتضحياته في سبيل الدفاع عن الدين والأرض .

● النزوع القبلي : تشكل القبيلة في السيرة وحــدة اجتماعية متماسكة في التركيب الاجتماعي للدولة العربية الاسلامية ، بل تكاد تكون الوحدة الاجتماعية الوحيدة في ذلك التركيب في الاجزاء الخمسة الاولى من السيرة . اذ يرصد الراوي طبيعة الحياة في الجزيرة العربية من خلال حديثه عن العلاقات القائمة في القبيلة الواحدة ، وبينها وبين القبائل العربية المتعددة . وهي طبيعة قائمة في الدرجة الاولى على الغزو والثار — والسبي . فقبيلة بني كلاب تتعرض للغزو مرات عديدة حين يموت اميرها ، او حين يدب في صفوفها الخلاف ، او حين يبتعد ابطالها عن مضاربهم ، وتتعرض قوافل التجار في الجزيرة العربية لحمــلات اللصوص والسلالين ، وتهاجم ابنة امير المؤمنين في طريقها الى دمشق . ويقتل العبد سلام سيدته في الصحراء لفشله في وصالها ويعيش جندبه الكلابي يتيماً في قبيلة الامير دارم حتى يأخذ ثأره من قاتل أمه وتسبى نساء بني كلاب . وتنشأ فاطمة بنت مظلوم أمة في مضارب بني طيء ، ويتشرد الصحصاح في الصحراء بحثاً عن مهر ابنة عمه . ويقاتل غانم ، في سبيل حبيبتــه ، عمــه الذي أراد تــزويج ابنتــه ملك حضرموت ،

ويغتصب ظالم اموال اخيه مظلوم . وتنشب الحرب بين بني كلاب وبني سليم وبين بني كلاب وبني الوحيد .

ان تلك الطبيعة القاسية للحياة في الجزيرة العربية تطلبت من القبيلة العربية الحفاظ على مقومات وجودها الاجتماعي والجغرافي بوصفها كياناً تتمثل فيه صورة الوطن عند القبيلة ، تلك الصورة التي تتشكل من عناصر اساسية تعمل على تماسك البنية الاجتماعية القبلية في وجه القبائل العربية الاخرى . ومن تلك العناصر ، النسب وكثرة الرجال ، واستقلال القبيلة عن غيرها . فالنسب في الجاهلية يعني معرفة القبيلة وضبط نسبها وفروعها . وقد اهتمت القبائل بذلك ، وتفاخرت به ، وتعصبت له ، لما لذلك من اهمية في جمع افرادها وتماسكها ، وخضوعهم لعرف اجتماعي واحد ، يكفل للقبيلة تماسك بنيتها الاجتماعية من خلال العيش المشترك لجميع افرادها في بقعة جغرافية واحدة ، ومن خلال دفاعهم المشترك عن وجودهم الاجتماعي والجغرافي واعرافهم وقيمهم ضد غزو القبائل الاخرى ، وتهديداتها المادية والمعنوية وقد أدرك الراوي في سيرة الأميرة ذات الهمة تلك الوظيفة الاجتماعية والمعنوية للنسب فابذره في اجزاء السيرة كلها ، ولونه وفق طبيعة الصراع ومستوياته واطرافه في السيرة ففي الاجزاء الخمسة الاولى من السيرة ــ التي تمثل طبيعة الحياة في الجزيرة العربية ــ ميز الراوي بين قبيلة بني سليم وبني كلاب وبني طيء ، فكل منها تسعى الى الحفاظ على مقومات وجودها المستقل اما الفروسية فتشكل عنصراً حيوياً في الدفاع عن وجود القبيلة وتماسك بنيتها الاجتماعية . ولذلك اهتمت القبائل العربية بتنشئة مواطنيها على الشجاعة والفروسية لرد أي غزو تقوم به القبائل الاخرى ، او قيام القبيلة نفسها بغزو القبائل المعادية لها طلباً للثأر او الغنيمة . وتزداد منعة القبيلة وشهرتها بكثرة فرسانها وصلابتها في القتال ، لانهم يمثلون قبائلهم التي ينتسبون اليها ، ويدافعون عنها ، بوصفهم مواطنين فيها ، لا يفرقون بين وجودهم الفردي المستقل ووجودهم الجماعي فيها ويحملون انتماءهم في كل مكان يذهبون اليه . وبالنسب وقوة الفرسان

تبدو القبيلة وحدة اجتماعية مستقلة اجتماعياً وجغرافياً وثقافياً ، وهي تشكل وطناً مستقلا له مقوماته المادية والمعنوية المنفصلة عن بقية القبائل العربية المجاورة . وتلك الاستقلالية تحتم على القبيلة رفض الانطواء تحت سيطرة عنصر غريب ، خارج من نطاق القبيلة ولا يمت اليها بصلة نسب أو تحالف . وقد ادرك خلفاء الدولة الاسلامية في السيرة تلك السمة القبلية ، فحاولوا السيطرة على الجزيرة العربية بتقريبهم زعماء القبائل وفرسانها تحت شعارات متعددة قبلية وعربية واسلامية ، ووضعوا الامارة العامة للعرب في القبيلة القوية التي تسيطر على مساحة واسعة جغرافياً واجتماعياً ، أو في القبيلة التي تستقيم خلف توازن في العلاقات القبلية في هذه المنطقة او تلك ، مما يساعد على استقرار السلطة في قصر الخلافة . وعلى الرغم من أن تلك الخطوات التي كانت تقوم بها الخلافة الاسلامية لم تلغ استقلالية كل قبيلة أو تخل في تماسك بنيتها الاجتماعية ، الا أنها لقيت معارضة من القبائل العربية وشكلت عنصراً هاماً من العناصر المحركة لاحداث السيرة والمساعدة في بلورة وظيفتها في ابراز النزوع الوطني .

لقد عمقت الخلافة العربية الاسلامية في دمشق ثم بغداد العلاقة التي تربطها بالقبائل العربية ، وتربط القبائل فيما بينها . وذلك من خلال تقوية سلطتها المركزية ، وبسطها على قبائل الدولة العربية الاسلامية من دون أن تستثني ما يخص القبيلتين المتصارعتين ــ بنو كلاب وبنوسليم ــ وقد خضعت القبيلتان لتلك السلطة العربية الاسلامية على كره منهما حيناً آخر ، لشعورهما بوحدة الانتماء ضمن الدولة الواحـــدة .

ولكن بلورة ذلك الانتماء وتعميقه بوقوف القبائل العربية بما فيها قبيلة بني سليم وبني كلاب في صف واحد لا يمكـن ان يتم من دون ظهور امريـن :

الاول : خطر يهدد العوامل المشتركة ــ الدين والارض والعروبة ــ التي تفتخر بها القبائل العربية وترتبط بها بحيث يشكل ذلك الخطـر

تهديداً لمقومات الهيئة الاجتماعية القبلية . فتقتضي مواجهة الإرتقاء بروح الانتماء من الوطن الصغير الى الوطن الكبير . وبذلك تعمل القبيلة على الحفاظ على وجودها من خلال مشاركتها بالحفاظ على وجود الدولة العربية الاسلامية التي ينتمي اليها وجودها .

الثاني : الشخصية القيادية التي يتمثل فيها فخر الانتماء القبلي والعربي والاسلامي ، وتتحلى بسمات الفروسية العربية الاسلامية ، وتستطيع الارتقاء فوق العصبية الجاهلية ، وتجاوز الصراع القبلي ، وتوجيهه لخدمة الانتماء الوطني العام بكل انتماءاته القبلية المتعددة .

ففي الجزء تبدأ السيرة بتحويل الصراع فيها ــ بعد أن مهدت في الجزء الثالث لذلك ــ من صراع قبلي ــ الى صراع عربي ــ رومي ، ومن دفاع القبيلة عن وجودها الفردي ضد القبائل الاخرى الى دفاعها عن وجودها الجماعي ــ بوصفها جزءاً من كيان الدولة العربية الاسلامية ــ ضد العدو الرومي . وحين انتقلت العرب الى منطقة الثغور حملت معها نزوعها القبلي المتعدد الجوانب ، ووظفته لصالح العلاقة الجدلية بين الانتماء الى القبيلة والانتماء الى الدولة العربية الاسلامية ، لأن الصراع لم يعد صراعاً قبلياً ، عربياً ــ عربياً ، وإنما غدا صراعاً قبلياً وعربياً واسلامياً من وجهة ورومياً من جهة ثانية . وفي ظل ذلك فان القبيلة بقيت محافظة على بنيتها الاجتماعية من خلال احتفاظها بالمقومات الاساسية : النسب والفروسية والاستقلال . ولكنها انطوت في الوقت نفسه تحت لواء الجيش الاسلامي العام . وبذلك تكون مشاركتها في منطقة الثغور نابعة من دفاعها عن وجودها القبلي المستقل عن القبائل الاخرى ، ووجودها المشترك في وجه الروم في الوقت نفسه . اي ان القبيلة في منطقة الثغور كانت تدافع عن المال والعرض والدين والانتماء بكل مستوياته . وانسجاماً مع ذلك الوجود الخاص والعام للقبيلة بدا النزوع القبلي في منطقة الثغور خاضعاً للمجابهة العربية الرومية حتماً في مجال تفاخر القبائل فيما بينها . وهنا يكمن الارتقاء في الصراع القبلي

الذي غدا في منطقة الثغور تنافساً بين القبائل على حماية الدولة العربية الاسلاميـة .

● النزوع العربي : حين خرجت القبائل العربية من جزيرتها الى منطقة الثغور كان يجمعها العنصر العربي المشترك ، بما يحمل من معان وقيم . وكان ذلك التجمع يشكل حلقة ثانية من حلقات انتمائها المتدرج داخل الدولة العربية الاسلامية ، ولذلك وقفت القبائل تدافع عن كيانها العربي وارضها العربية ضد العنصر الرومي الغريب الذي يبغي القضاء على مقومات الوجود العربي . وقد جسد الراوي ذلك من خلال تركيزه على مقومات الشعب العربي ودوره في تماسك البنية العربية ، بما تتمتع به من قيم واخلاق وشجاعة ، ومن خلال تجسيده للشخصية العربية المواجهة للشخصية الرومية ، ومن خلال العودة الى البيئـة البدوية العربية ، وما تنطق به من طبيعة ومعالم ثقافية .

بتحول الصراع في السيرة وانتقال العرب الى منطقة الثغور تغيرت الجبهة المعادية،واتسعت الجبهة الحليفة.واقتضى ذلك البحث في مكونات عامة تمجد الانتماء العربي الواحد لكل القبائل ، لتعزيز وجودها العام وتراثها وحضارتها في وجه العدو الرومي وتراثه وحضارته . وكما كان النسب في النزوع القبلي واحداً من وسائل الدفاع عن الذات كان كذلك أيضاً في النزوع العربي ولكن باختلاف نابع من طبيعة المرحلتين ، ففي النزوع القبلي استمدت الانساب مشروعيتها وفاعليتها من خصوصية كل قبيلة وما تتمتع به من حسب ونسب ومال وشجاعة وكثرة الفرسان اما في النزوع العربي فقد استمدت الانسـاب مشروعيتها وفاعليتها من تراث جامع للعنصر العربي . وهو تراث نابع من تقاليد العرب واخلاقهم وارضهم وتاريخهم .

ان طبيعة الحياة العربية في الجزيرة ، بما فيها من مخاطر وتناقضات وصراعات وجدب وخصب ، شكلت ، بمجمل تلوبناتها ، مجموعة من القيم التي تنظم العلاقات الاجتماعية القبلية ، وتطبع الشخصية العربية بطابع

مميز لـه خصوصيته التي تختلف عن طابع الشعوب الاخـرى كالفرس والروم .. وتمثلت تلك القيم بالحمية والنخوة والشجاعـة والفروسية والدفاع عن المظلومين والمضطهدين والضعفاء واغاثة الملهوف والكرم والذود عن المال والأهل والعرض والديار والأخذ بالثأر ورفض الذل والخنوع . وكانت القبائل العربيـة في صراعها القبلي تفتخر بحفاظها على تلك القيم والاخلاص لها ، دلالة على أصالة نسبها العربي ، وعلو شأنها بين القبائل التي غدرت وخانت وذلّت ورضيت بالضيم والقهر . وحين هدد العدو الرومي المشترك بعدته العسكرية وقيمه وتاريخه وحضارته الارض العربية، هدد من خلال ذلك الشخصية العربية ؛ بما تمثله من وجود مادي ومعنوي. وامام ذلك التهديد تمسك العرب بارومتهم العربية وهويتهم وقيمهم . وقاتلوا الروم وهم يحملون لواء الاعتداد بما تميزوا به من قيم واخـلاق واعراف وتقاليد تؤكد حريتهم واستقلالهم ودفاعهم عن أرضهم ووطنهم

النزوع الاسلامي : يشكل النزوع الاسلامي في السيرة المحـور الثالث في الانتماء الوطني وينصهر مع النزوع القبلي والنزوع العربي . ويشكل معهما وحـدة اجتماعية متماسكة لها مقوماتهـا القبلية والعربية والاسلاميـة المتداخلة على ارض واحدة وتحت سلطة مركزية واحدة تهدف الى الدفاع عن ذلك الوجود المادي والمعنوي المتنوع . الا أنه من القراءة الاولى للسيرة يلاحظ ان النزوع الاسلامي قد سيطر على اجزاء السيرة أكثر من غـيره واضفى عليها طابعه العام ، باحتوائه النزوع القبلي والعربي . ولعل ذلك يعود الى الوعي الديني السـائد في عصر الصراع العربي الرومي وعصر انتاج السيرة . فخـروج القبائل العربيـة من جزيرتهـا تحت راية الاسلام ، وامتزاجها مع الشعوب الاسلامية الأخرى ، خفف من حـدة العصبيـة الجاهلية ، واقام بين القبيلة العربية والاخرى ؛ وبين القبائل العربيـة مجتمعة والشعوب الاسلامية الأخرى جسوراً للتواصل ، اخلت في سيطرة العلاقات القبلية المغلقة على نفسها ودفعت ذلك المزيج من الشعوب والقبائل والفئات الى الانصهار في وحدة اجتماعية جديدة تحت راية الدولة العربية الاسلامية . كما ان الوعي القومي الذي يمكنه أن يجمع العرب من دون بقية الشعوب تحت راية واحدة لم تستطع الظروف الموضوعية بلورته ، وان

اخذ بالانتعاش في الدولة الاموية ، فالسمة الامية التي يتمتع بها الفكر الديني الاسلامي استوعبت الوعي القومي ليكون عنصراً أساسياً من عناصر بنيان المجتمع الجديد لا ليقوده أو يسيطر عليه . وبذلك الامتزاج والاستيعاب غدا الوعي الديني هو القالب على الدولة العربية الاسلامية في مرحلة قوتها ووحدتها وفي مرحلة ضعفها وتجزئها ؛ ولان السيرة نص ادبي يعيد انتاج الواقع فنياً عكست الوعي الديني السائد ، وجعلت منه راية ينطوي تحتها العربي والفارسي والتركي والكردي محاولة ــ السيرة ــ بذلك صياغة حلم مشرق لمثال يمكن ان يحتذى في الوحدة والقوة والمنعة والازدهار . وقد تجسد ذلك الحلم في وحدة اراضي الدولة العربية الاسلامية التي كانت تشمل العالم الاسلامي من القسطنطينية الى عدن مروراً بالحجاز ، ومن ملطية الى آمد ، فبغداد ، ومن طرسوس الى بيت المقدس ، فالمغرب العربي . وكان ابطال الثغور والقبائل العربية والمسلمون عامة يتنقلون في تلك المساحة بحرية كاملة من دون عائق ، ويدافعون عنها في مصر والسودان وآسيا الصغرى وبغداد .. ويطلقون عليها اسم « دار الاسلام » لتميزها من « دار الكفار » تعبيرا عن وحدة اجتماعية وجغرافية في وجه العدو الرومي .

ويتجلى ذلك الالتحام بين المسلمين وديارهم بشكل واضح في منطقة الثغور ، حيث تقدم السيرة صورة حية عن الانتصارات والهزائم والمغامرات والخدع والبطولات ، وضروب الشجاعة ، والخلافات الداخلية ، والخيانة . وتحيط بذلك كله المعارك الكبيرة بين الجيش الاسلامي والجيش الرومي . فالجيش الرومي يقتحم الحدود ويخرب الحصون ويأسر النساء ويقتل الرجال ويأخذ الغنائم من ذهب ومؤن وخيول ويقفل راجعاً الى الارض الرومية ، او يغير خطته ، ويقرر غزو الدولة الاسلامية ، واسقاط الخلافة في بغداد ، وضم العالم الاسلامي الى حوزته . وازاء ذلك الوضع يدعو الخليفة في بغداد ، او قادة جيش الثغور في آسيا الصغرى ، اجزاء المجتمع الاسلامي الى الالتئام في صف واحد لمواجهة العدو الذي يهدد الدين والدولة بالزوال ، ويجتمع المسلمون تحت قيادة الامير ة ذات الهمة ، او

الخليفة العباسي ، ويخوضون معارك عظيمة ينذحر بعدها العدو ، وتلاحقه القوات الاسلامية الى داخل الارض الرومية ، وقد تفتح بعض حصونه وقلاعه ، وتهدد وجوده وكيانه ايضاً .

وتعبير « المجتمع الاسلامي » هنا يشمل جميع مواطني العالم الاسلامي في العراق والشام ومصر والسودان . . . أي جميع قاطني الدولة الاسلامية التي تجمعهم مصالح مشتركة ، ويهددهم خطر واحد ، ويدينون بالانتماء الى وطن واحد ، يقوم على عناصر مشتركة : الدين والأرض والثقافة . وقد جسّد الراوي ذلك حين وحّد بين ابطال السيرة العرب والاكراد والسودان والأحباش ، وجميع المقاتلين من جميع الامصار والقبائل والجنسيات . وربما بينهم بوحدة الهدف والعقيدة . فهياج الكردي يقاتل الى جانب السودان والأحباش ، واهل الشام يقاتلون الى جانب المصريين والعراقيين ، وقبيلة بني سليم تقاتل الى جانب قبيلة بني كلاب . وبذلك دخلت تلك العناصر المختلفة تجربة واحدة انصهرت فيها مصائرهم ، وفرزت لديهم وعياً جديداً ، ادرك الفرد منهم من خلال انه في وحدة تامة مع المواطن الآخر في مواجهة واحدة ، تستهدف الدين والثقافة واللغة والتراث والأرض . وبالتالي فهم جميعاً معنيون في الدفاع عن الاسلام والديار الاسلامية ؛ العرب والاكراد ، واهل العراق ، واهل مصر . . والقبائل والأفراد ، والسادة والعبيد .

بهذا المفهوم الاسلامي كان الخليفة يهيب بالمسلمين الذود عن الديار الاسلامية والمسلمين ، دفاعاً عن الدين وسعياً لمرضاة الله ونشر الاسلام بوصفه (امير المؤمنين وخليفة رب العالمين) (١٧) و (إمام المسلمين وهو إمام الامة وسيد الخلفاء والائمة ووارث الكتاب والحكمة)(١٨) وعليه تقع مسؤولية الدعوة الى الجهاد في سبيل الله اذا اشتد الخطر(١٩) وتجهيز الجيش لغزو ديار الكفار اذا ابدى ملك الروم غطرسة وتحقيراً للمسلمين(٢٠) او اذا صرخت امرأة مسلمة اسيرة في بلاد الروم(٢١) . كما كانت تقع مسؤولية الدفاع عن الديار الاسلامية على جيش الثغور المشكل من

مختلف عناصر التركيب الاجتماعي الاسلامي ، الذين توحدهم مشاعر دينية ووطنية ، ويقودهم ابطال اقاموا في منطقة الثغور للجهاد في سبيل الله ، وقد اشتهروا بالايمان والتقوى والشجاعة والغيرة على المسلمين وديارهم في الداخل والخارج . ففي الداخل كان يقوم جيش الثغور بمهمتين :

الأولى : الدفاع عن الخلافة الاسلامية في بغداد ضد الخارجين على الدولة وسيادتها ، مثل جرهم بن جرهمان(٢٣) وعقبة السلّمي(٢٤) .

الثانية : ملاحقة الخائنين الذين يحاولون تقويض الدين وهدم الدولة من الداخل ، مثل ظالم بن الحارث وعقبة السلّمي(٢٤) .

وعلى المستوى الخارجي كانت مهمة جيش الثغور تنحصر في أمرين مرتبطين بالدفاع عن الدين الاسلامي والديار الاسلامية :

الأول : مقارعة الروم في منطقة الثغور دفاعاً عن كيان الدولة الاسلامية ارضاً وشعباً وعقيدة . فحاصر القسطنطينية(٢٥) وفتح قلاعاً عديدة في عمق الأرض الرومية ، ودخل عمورية منتصراً(٢٦) وردّ الروم عن بغداد مرات عديدة .

الثاني : نشر الاسلام : وهي مهمة فرضها الواجب الديني والوطني ، وتقع على عاتق كل مسلم في الدولة الاسلامية . وقد جعلها جيش الثغور هدفه وغايته .

حلم الشاعر :

إن الشاعر هو الحالة الوجدانية الكامنة في نفس المتلقي ، الجمهور . تكمن مهمته في ابداع صلة الوصل بين الباطن والظاهر ، بين الماضي والحاضر ، بين الواقع والحلم . وبحسه الشعبيّ المتميّز يخلق في النصّ حركة مستقلة لا تخضع للرقابة التاريخية والثقافية ، تتصف بالصدامية مع كل ما يعيق صياغة وجود ابداعي للمادة التاريخية والواقعية/الراهنة والخيالية اثناء توحيدها ـ الحركة المستقلة ـ بين الفعل والاحتمال في اطار الزمن والوجود وما يمكن أن يكون .

وفي ضوء ذلك فهو الحامل الثاني بعد الجمهور للحلم العربي ، وهو الدافع عن مشروعية ذلك الحلم فنياً . وعليه تقع مسؤولية فهم الماضي والحاضر والايمان بالممكن ، وذلك من خلال تقنيات السرد الروائي والملحمي في السيرة ومن خلال اللغة الشعرية المعبرة .

آ ــ تقنيات السرد :

إن الفكرة الرئيسية في السيرة فكرة وطنية ، تكشف عن طبيعة الصراع العربي ــ الرومي ، وأحداثه في العصر العباسي الأول ، وهي فكرة جمعية تهم الشعب كله(٢٧) يهدف الشاعر الراوي من خلالها الى صياغة الحلم العربي من خلال تكوينه مجتمعاً حراً تسوده العدالة والمنعة والقوة ، يتمتع افراده بعلاقات اجتماعية انسانية سليمة لا مكان فيها للخلل في التوازن الانساني .

وتخدم فكرة السيرة تلك العناصر الادبية ، بما فيها من شخصيات وموضوعات ومقومات فنية ، تتصل بطريقة السرد ، وترتيب الأحداث ترتيباً يؤدي مع غيره من العناصر الى الشكل الادبي المنسجم والى الموضوع الادبي المتفاعل مع ذلك الشكل .

فيلاحظ أن جميع الشخصيات ، على اختلاف مستويات وجودها المادي في النص تنطلق بعلاقاتها من نقطة تمركز واحدة ، هي الموقف من الوطن بمقوماته المادية والمعنوية ، وتأخذ الشخصيات الرئيسية والثانوية ملامحها وخطوطها من الدور الفاعل لتلك العلاقة بين الشخصية وفكرة السيرة . فهي شخصيات يتسم بعضها بالغيرة الوطنية وتقاتل في سبيل تحقيق المثال المنشود ، ويتسم بعضها الآخر بالخيانة والنفاق . ويتأرجح بعضها بين الفساد والصلاح(٢٨) والنماذج الثلاثة تبدو مفعمة بالحياة ، وذلك من خلال عرضها في تضافر شامل مع علاقاتها المتشابكة ومع وجودها الاجتماعي ومشكلات ذلك الوجود . الا أن الدور الابرز لغنى تلك الشخصيات بالحياة يكمن في أن الراوي/الشاعر جعل أفكار شخصياته المختلفة ومواقفها إزاء فكرة السيرة تبدو كسمة شخصية ، وجماع كل

شخصية من الشخصيات تتمركز في سياق التفكير بالموقف من الحلم العربي ومشروعية وجوده . فالنماذج الثلاثة من الشخصيات ، والشخصيات المنطوية ضمن النموذج الواحد ، لا تتميز إلاّ بمدى وعيها لمفهوم الوطن وتجسيدها لرؤيا الجمهور . وبدرجة ذاك الوعي تختلف فيما بينها ، وتبدو أفرادا يمثل كل منها في الوقت نفسه نموذجا من خلال مقارنته مع الشخصيات الاخرى وموقفها من فكرة السيرة التي تحدّد مصيرها . ومن تلك المقارنة جاءت رتبة الشخصيات ، فكانت في الدرجة الاولى رتبة الشخصية الرئيسيّة . الاميرة ذات الهمّة ــ فاطمة بنت مظلوم الكلابي ــ وذلك نتيجة وعيها لمصيرها وقدرتها على رفع العنصر الشخصي في مصيرها الى مستوى العمومية . اي ان ميزتها الشخصية تكمن في انها لا تعاني مصيرها الفردي بشكل عفوي ، وانما ارتقت في تخطيه وربطته بالمصير العام . ومن ثم فان رتبة الشخصية في السيرة لم تأت لضرورة فنية تأليفية ، شكلية فحسب ، وانما جاءت توزيعا مندغما مع المضمون ، لكل مسألة أصيلة في الفن تأتي انعكاسا فنيا للواقع الموضوعي ، فصاحب الانتماء الاوضح والاعمق للحلم العربي هو الشخصية الرئيسيّة .

ويساعد الاسلوب السردي في توضيح فكرة السيرة ضمن حالة تطورية تخضع لحرية الحركة والفعل في النص نفسه وذلك ضمن رؤيا فنية ومعرفية لطبيعة الحلم العربي القائم على ثنائيتين أساسيتين هما الشعور الجمعي والرؤيا الانسانية العربية . فبهما يستعين الشاعر / الراوي بالتراث الجمعي العربي بما فيه من ايام وبطولات وقيم مستخلصا صورة تحمل في طياتها وظيفتين : الاولى نبذ العلاقات الاجتماعية المتناقضة المنتجة للظلم والقهر والاضطهاد والتمزق . والثانية التمسك بالاصالة العربية بمفهوماتها القيميّة والمعرفية .

وفي ضوء ذلك يلاحظ ان الاجزاء الاولى من السيرة ــ وهي بمثابة المقدّمة التي حدّدت الفكرة الرئيسية ــ عرضت لمجمل العلاقات القبلية بما فيها من عصبية وثأر وغزو وعبودية واقتتال مقدمة بذلك صورة ممزقة للتجمعات العربية . ثم انتقلت بتلك التجمعات الى مرحلة هامة تشكل على أثرها

المجتمع العربي الاسلامي الموّحد الذي نبذ تلك التناقضات وتوجه قـوة واحدة وكيانا واحدا لبناء دولة قوية ، حصينة يسودها العدل ، لا مكان فيها للقهر والاضطهاد والاستلاب والضعف، تسيطر على مقدراتها واحلامها ومشروعية وجودها في العالم المحيط بها . وتم للراوي / الشاعر ذلك من خلال رموز محدّدة حافظت على عروبتها واكتسبت في اسلامها معان جديدة تمزج بين الماضي والحاضر ، لتخلق شخصية عربية اسلامية متميزة ترفض العصبية القبلية ، ولكنها لا تلغي انتماءها الى مجتمع صغير ــ القبيلة ــ احتواه الانتماء الكبير في الدولة الجديدة ، وترفض الغزو والثأر والعصبية والاقتتال ضمن المجتمع العربي الاسلامي ولكنها تمتلىء في مواجهة العدو الخارجي .

ويستعين الشاعر / الراوي لتحقيق ذلك بأسلوب البسط واللم(٣٩) الذي يسيطر على السيرة بشكل مطلق . اذ تغرق السيرة بمجموعة من المغامرات التي تبدو من حيث الظاهر استطرادا لا طائل وراءه، ولكن ما ان تنتهي حتى تتضح علاقاتها بهدف السيرة وفكرتها . ويستخدم الراوي / الشاعر لتحقيق ذلك الاسلوب بعض العبارات مثل (قال الراوي . . وهذا ما كان من هؤلاء . . أما ما كان من . .) فتلك العبارات تيسر عليه الانتقال بين الموضوعات والاماكن ، ثم العودة الى مكان التجمع حيث تتجسد فكرة السيرة . اي ان تلك العبارات بمثابة الخطاب السردي الذي يتكىء عليه الشاعر / الراوي للتحرك ضمن النص ووفق متطلباته الفنية وما يتميز به من اضافة وحذف .

ب ــ اللغة الشعرية :

ان وظيفة اللغة في السيرة تجسيد الباطن في الظاهر ، والتفاعل مع الحلم العربي بوصفه حالة يقينيـة على الرغم من غموضه وغرابتـه وفق معطيات الواقع الموضوعي . وفي ضوء ذلك فان اللغة يجب ان تكون قادرة على التعبير عن الحلم والتنبـؤ والدخول الى اعمـاق الحس الوجداني الشعبي وتجسيده من خلال قدرتها على الاستجابة للانفعالات والاحاسيس

والشعور الجمعي . ولذلك كانت لغة السيرة الشعبية لغة متميزة ، فهي لغة ادبية ، بسيطة ، تمزج بين العامية والفصحى ، والفصحى الملحونة ، لم تأت مرسلة بعفوية ، وانما جاءت مصطفاة مما صقله الرواة عبر تاريخ السيرة الشفوي . لذلك فهي على الارجح نالت حظها من المراجعة والتنقيح على السنة الرواة حتى اخذت طابعا متميزا ، وصيغا محددة في مواقع بعينها ، والفاظا مكررة في حالات واحدة ، اي انها حصيلة ثقافة الشعب وبلاغته . وخضعت مفرداتها الى انتقاء وتنسيق وتناغم وتركيز ، ينسجم وطبيعة الحلم العربي ولا ينسجم مع الرقابة الثقافية اللغوية التي يفرضها القائمون على اللغـة والمناهضـون للادب الشعبي ومضامينـه . وهي ـ السيرة ـ بتلك الصدامية تغلق على نفسها جسور التواصل مع الثقافة الرسمية لتنشىء خطابها الذاتي وتعبر عن ثقافة جمهورها ووعيه وحلمه مخلفة وراءها بازدراء المواقف وردود الافعال والقوانين الادبية المتوارثة ، ولا تؤمن الا بانسجامها في الفعل التاريخي والحركة النصية واللغة المعبرة. وابرز السمات في تلك اللغة هي :

ـ اللامحدودية والايحائية التي ترتكز على سياق الكلمة وموروثاتها الدلالية ، فمن الملاحظ ان الشاعر / الراوي قد استخدم عددا لا حصر له من المفردات التي كان يعرف دلالاتها ومعانيها(٢٠) وقدرتها على التعبير عن الوجدان الشعبي لما تحمله من شحنة داخلية قادرة على التأثير والنفـاذ والتجسيد والتصوير .

ـ الاكتناز التصويري : فهي مركبة في صيغ يسهل اكتنازها في ذاكرة الراوي / الجمهور ما يساعد على استيعاب الاحداث ومتابعتها من خـلال الاوصاف الحسية والتشبيهات المجسدة التي تثير المخيلة وتصور الحالة التي يريـد الراوي التعبير عنهـا ، فتؤدي وظيفة فنيـة في نص السيرة ونفسية / اجتماعية عند جمهور السيرة في الوقت نفسه مثل (وبعدهـا قصدته مثل اللبوة الطلوب أو الماء اذا اندفق من الانبوب)(٢١) و (حملوا على جندبة الاربعين حملة رجل واحـد فتلقاهم مثل مـا تلتقي الارض العطشانة اوائل المطر)(٢٢) و (قام عرق الغضب بين عينية ثم ضربها بعامود

حديد خلط عظمها في بعضه البعض)(٢٣) و (ضربه الصحصاح على هامه ابراه كما يبري الكاتب القلم)(٢٤) فالطاقة التصويرية التي قدمتها تلك اللغة الشعرية تتصف بالصدامية الثقافية مع الموروث النحوي / اللغوي وذلك بما يتلاءم وثقافة الجمهور الذي ابدع النص الشفوي . وهي بقدرتها التصويرية تتجاوز المألوف والعادي وتخلق علاقاتها التصويرية الخاصة التي تقترب من الوعي الشعبي الحسي للاشياء بعيدا عن الذهنية العقيمة التي لا تمتلك القدرة على جعل الحلم حقيقة مجسدة . وهي بالاضافة الى ذلك تنفذ الى روح المستمع وتلامس آلامه واحلامه وتساعده على تفريغ التوتر الوجودي الذي يعانيه من المتسلط الداخلي والخارجي .

ـ **المدلولات البيئية** : لقد تعامل الشاعر / الراوي مع كل بيئة وموضوع بلغة خاصة قادرة على تصوير الحركة والمكان والزمان عادا اللغة الشعرية لغة ايضاح ومنطق وحلم يقظة .. وهكذا تعامل الشاعر / الراوي مع البادية العربية بلغة مختلفة عن لغة المدينة العربية او عن لغة الدولة العربية الاسلامية الموحدة ضمن حلم اليقظة المنشود ، او عن لغة البيئة غير العربية . فحمل بذلك لغته الشعرية طاقات هذه البيئة أو تلك وحجوم صورها . ولمواجهة تلك العلاقة العاطفية / التصويرية والفكرية بين اللغة ومدلولاتها البيئية استعان الشاعر / الراوي بجمهور السيرة وثروته اللغوية وموروثات تلك الثروة من دلالات ورموز وقدرة تصويرية . وذلك جعله يمثل الحالة الوجدانية الكامنة في نفس المتلقي / الجمهور فهو قد استخدم لغته ومفرداته الساخنة والمتداولة والمعجونة بالاحداث . وأعصاب الناس ووقائع حياتهم بكل ما فيها من احداث وآلام واحلام(٢٥).

ان اللغة الشعرية بسماتها المختلفة تلك لم تعد وسيلة لاظهار المكنونات الوجدانية في نفس الجمهور بقدر ما غدت جزءا من طبيعة الحلم العربي ووسائل تجليه . فاذا كان الحلم يعبر عن اضطراب وانفعال وتأمل فان اللغة الشعرية هي حاملة تلك الطبيعة وعليها أن تكون قادرة على توصيفها فنيا وجماليا حتى تصبح جزءا من الحلم العربي الشامل كما هي طبيعة الشعر في السيرة . فقد توافق شكلا ومضمونا مع الحلم وغرضه حين عبر بلغته

الخاصة واوزانه المضطربة ونثريتـه في كثير من المقـاطع عن جمهوره ذي الملامح المتميزة في كل زمان ومكان . كما عبر عن إغتراب الشعر العربي في زمن من الازمان ، وراح يقضـي فتـرة انعـزال ، ويبتعـد عن التفـاعـل والانفتاح)(٣٦) ويبرهن على ذلك انه ــ شعر السيرة ــ تأرجح بين الشعر الفصيح والشعر غير الفصيح ، وبين الشعر العمودي والشعر النثري ، أي انه لم يأتِ في زي" موحد ، وانما جاء متنوعا ، متناقضا ، مقتربا يعبر عن طبيعة العصر الذي وجدت فيه السيرة . وهو بذلك جزء من محرضـات الحلم العربي الذي صاغه جمهور السيرة من التاريخ تعبيرا عن الواقـع المهزوم / المأزوم وتعبيرا عن فقدان الثقة بالحاضر بعد ان اقترب الانسـان العربي من ضياع الماضي المشرق .

ووفق ماهية الحلم العربي وطبيعة التعامل معه فان الشعر تجاوب مع الجمهور تجاوبا تأمليا وغريزيا / شهوانيـا استغرق الانسـان الحالم بالخلاص والوحدة والعدالة والمنقذ ، فصور الشخصية العربية الاسلاميـة السليمة ، الحاملة لقيم الفروسية العربية والمعاني الاسلامية ، المنتسبة الى عنترة وحاتم الطائي والرسول الكريم وعلي بن ابي طالب . كما صـور الشخصية المنافقة ، المتلثة بالضغينـة والخبث والمكر فكانت نقيض الشخصية المثال التي تحولت الى رمز الحلم العربي وماهيته ومصادره ، فبها يتمثل الوطن والوحدة والعدالة والخلاص انها باختصار فكرة السيرة وحلم الراوي / الجمهور وحلم الشاعر والأم الكبرى التي صورها الشاعر وفق الوجدان الشعبي ليلجأ اليها الجمهور في زمن الانهيار والتوتر والتمزق والضعف .

الخاتمـة :

تنبع صياغة الحلم العربي في الادب الشعبي من أربعة مصادر هي : التاريخ والواقع والذاكرة الجمعية والمعتقد الشعبي . فحين يكون الحلم العربي حلما قوميا ، يهدف الى التخلص من سيطرة العدو الخارجي ، وتجاوز التجزئة القائمة ، يرتكز الادب الشعبي على التاريخ ، فيقتبس منه

ما هو شعبي في جوهره الايديولوجي والفني ، من دون أن يفقد كل منهما خصوصيته وطابعه . ويتم ذلك بفضل الرواة المحترفين وخيالهم المميز بخصوصية عصرهم ، وما استوعبته ذاكرتهم من الاخبار والروايات التاريخية والايام المشهورة ، وبطولات الشخصيات التاريخية التي كانت فاعلة في احداث عصرها . ثم يدمجون تلك المادة التاريخية بالقصص الخرافية والاسطورية الي غدت جزءا من ثقافة عصرهم من دو نالتقيد بالمعنى العلمي لمفهوم « الصدق التاريخي » ، لان الصدق في الادبالشعبي هو الاصالة النفسية التاريخية للشخصيات ، والحضور الاصيل لدوافعها الداخلية وسلوكها(٢٧) وصدق العلاقة بين الجوهري في احداث العصر المقتبس منه واحداث العصر الذي ينتج النص .

وبتلك المفارقة الضرورية بين الادب الشعبي والتاريخ يستطيع الراوي ايقاظ الشعور الوطني والانساني للمستمعين . وذلك بجعلهم يعيشون الدوافع الاجتماعية والانسانية والقومية والدينية . . . التي ادت بالشخصيات التاريخية الى القيام بافعالها . وذلك ناتج عن ان الجوهري في المادة التاريخية المقتبسة ، المواقف والافعال ودوافعها ودلالاتها لا التاريخ بدقته العلمية . .

تتبدى صياغة الحلم العربي في الادب الشعبي بثلاث سمات هي : الشمولية والصدامية والمثالية . فعلى الرغم من تبلور النص الشعبي حول فكرة محددة ، كالتحرر من العبودية في سيرة عنترة بن شداد ، وفكرة التحرر من السيطرة الاجنبية في سيرة الاميرة ذات الهمة ، وفكرة البحث عن العدالة الاجتماعية في سيرة علي الزيبق . . الا ان طبيعة الادب الشعبي بما فيها من شفوية ، وتعبير عن الذات الجمعية تخضع لفكرة التماثل ، من خلال قابلية النص للحذف والاضافة بما يتلاءم والوعي الاجتماعي . ومن ثم فهو يغدو ـ النص ـ نصا معاصرا في كل مرحلة يلقى فيها ، نتيجة الفعل ورد الفعل الذي يتم بين الراوي والمتلقي / الجمهور . فالراوي يؤثر في النص ويضيف اليه رؤيته ، من خلال ادراكه للمازق الوجودي الذي يعيشه جمهوره . ثم يتفاعل المتلقي / الجمهور مع ما يلقى عليه ، من خلال مقارنته

بين المادة المروية ودوافعها وغاية الاحداث فيها ، ومجريات الواقع الذي يعيشه ، فيسقط على المادة المروية رموزه الخاصة ، وبذلك يتحول المتلقي / الجمهور الى راو في مرحلة تالية . وبالتفاعل والتماثل ينمو النص الادبي الشعبي ، ويحمل تلوينات الوعي الشعبي المختلفة ، ويغدو حاملا للحلم العربي الذي يبحث عن المنقذ / المخلص والوحدة والتوازن النفسي للذات الجمعية والفردية ، والبديل الارقى من الواقع ، والمراة المثلى ، والوحدة الاجتماعية ، والبطولة والتضحية ، والمثل العليا التي تربط الانسان العربي بتاريخه وحاضره . وبتلك الشمولية يقدم النص صورة شاملة ، تحمل كل الارهاصات التي يعيشها المواطن العربي ، وتجسد بشكل حيّ وفاعل كل الطموحات ، من خلال الربط بين الماضي والحاضر ، لاعادة صياغة حلم عربي شامل ، يعيد خلق كيان عربي متماسك داخليا وخارجيا ، تسوده العدالة والمساواة والقيم العربية الاسلامية .

يؤمن الوعي الشعبي بالخير المطلق والشر المطلق . فالاول منتصر في نهاية الصراع وان اصابه اليأس والاخفاق مرات عديدة ، والثاني مهزوم في نهاية الاحداث وان انتصر او بدا لنا انه انتصر في مرحلة من مراحل الصراع . ولتجسيد الحلم العربي ايا كانت ماهيته ، فان الوعي الشعبي لا يستطيع ان يعالج الشخصية الخيرة او الشريرة ضمن سياقها الاجتماعي . كما انه لا يستطيع ان يتناول المادة التاريخية تناول المؤرخ المدقق في صحة الاحداث لانه وعي انفعالي ، بمعنى انه لاياخذ بالاهتمام الظروف التي قد لا تحتم في لحظة تاريخية معينة الوصول الى الهدف العام والحلم العربي بشتى تلويناته . ولا يتعامل مع المعطيات الموضوعية الا من خلال الفكرة المثلى التي يريد تجسيدها ، ولها تخضع الشخصيات الخيرة والشريرة والمادة التاريخية المقتبسة .

وفي ضوء ذلك فان الحلم العربي في الادب الشعبي يتسم بالصدامية مع اي رقابة تاريخية او اخلاقية او ادبية قد تعيق تجسيده بالشكل الامثل الذي يرنو اليه الوعي الشعبي . ولذلك فان الراوي يختار من التاريخ ما يحقق له حلمه / حلم الجمهور . وقد يحرف الحقيقة التاريخية

او يضيف اليها ، ويكون في حالة تصادم دائمة مع اي حدث تاريخي لايخدم الفكرة الرئيسية المنشودة . ووسيلته في ذلك خياله ، وايمانه المطلق بعدالة حلمه ، ووعيه الثقافي المبني على علاقات تصادمية مع الرقابة الثقافية والاخلاقية ، والقائمين عليها من ادباء ولغويين ومؤرخين .

وبتلك الصدامية يتسم الحلم العربي بالمثالية ، اذ لا يمكن تحقيقه في الواقع لان عناصر تكوينه غير واقعية ، ولا تأخذ بالاهتمام الظروف التاريخية المحددة في كل مرحلة وما تفرزه من وسائل خاصة لحل المازق الوجودي ، على الرغم من ان دوافع ذلك الحلم العربي تتسم بالنزعة التاريخية والتحررية والمستقبلية .

حواشي البحث :

(١) تقع سيرة الاميرة ذات الهمة في سبعين جزءاً ، يرصد فيها الراوي طبيعة الحياة العربية القبلية من خلال التنافس على امارة العرب بين قبيلة بني سُلَيم وبني كلاب ثم يتحول الى رصد صورة العلاقات الحربية والسلمية بين العرب والروم في منطقة الثغور بدءاً من حصار مَسلمة بن عبد الملك بن مروان سنة / ٩٨ هـ / للعاصمة الرومية ، القسطنطينية وحتى نهاية عصر الواثق سنة /٢٢٨ هـ/ .

(٢) انظر كلا من :

- علي ، فؤاد حسنين ـ قصصنا الشعبي ـ دار الفكر العربي القاهرة ، ١٩٤٧ م ص ٥١ ، ٥٢ .

- ابراهيم ، نبيلة ـ سيرة الاميرة ذات الهمة ـ دراسة مقارنة ـ دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ص ٥٨ ، ٦١ .

- شكري ، غالي ـ ادب المقاومة ـ دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٩ م ص ٦١ .

- خورشيد ، فاروق ـ اضواء على السيرة الشعبية ـ منشورات اقرأ ، بيروت ، ص ٤٣ .

(٣) فروخ ، عمر ـ العرب والاسلام في الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط منذ الجاهلية الى سقوط الدولة الاموية ـ دار الكتب ، بيروت ، ط١ ، ١٩٥٨ م ص١٢.

(٤) البلاذري ، احمد بن يحيى ـ فتوح البلدان ـ مكتبة النهضة ، القاهرة ، القسم الاول ص ٢٢٥ .

(٥) المقانبي ، علي بن موسى وآخرون ـ سيرة الاميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب والامير ابو محمد البطال وعقبة شيخ الضلال وشعر مدرس المحتال ـ مطابع شوقي بالتورية ، القاهرة ، مج١ جـ١ ص٢ .

(٦) لم تذكر السيرة اسمه كاملا .

(٧) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ القسم الاول ص ٢٢٢ .

(٨) الطبري ، محمد بن جرير ـ تاريخ الرسل والملوك ـ دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، جـ٧ ص ٣٨٠ ، ٤٢١ ، جـ٩ ص ٢٦١ .
ـ ابن الاثير ، عز الدين ـ الكامل في التاريخ ـ الطبعة المنيرية ، القاهرة جـ٥ ص٧٥٢.

(٩) الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ جـ٥ ص ٢٢٢ .
ـ ابن الاثير ـ الكامل في التاريخ ـ جـ٤ ص ٢١٤ .

(١٠) ابن الاثير ـ الكامل في التاريخ ـ جـ٤ ص ٢٤٨ .

(١١) فازيلييف ـ العرب والروم ـ تر : عبد الهادي شعيرة وفؤاد حسنين علي ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ص ١٥٥ .

(١٢) الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ جـ٧ ص ١٩١ .

(١٣) ابراهيم ، نبيلة ـ سيرة الاميرة ذات الهمة ـ دراسة مقارنة ـ ص ٦٥ .

(١٤) م. ن ، ص ٦٥ .

(١٥) العدوي ، ابراهيم ـ الامويون والبيزنطيون ـ البحر المتوسط بحيرة اسلامية ـ البيان العربي ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٥٣ م ص ١٥٨ .

(١٦) الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ جـ٧ ص ٩٠ .

(١٧) السيرة ، مج١ جـ٣ ص ٥٧ .

(١٨) م.ن ، مج١ جـ٢ ص ٦٢ .
(١٩) م.ن ، مج١ جـ ٣ ص ٥٧ .
(٢٠) م.ن ، مج١ جـ٣ ص ٥٧ .
(٢١) م.ن ، مج ٦ جـ ٥٥ ص ٤١ .
(٢٢) م.ن ، مج٢ جـ١٠ ص ٥٩ .
(٢٣) م.ن ، مج٢ جـ١١ ص ١٤ .
(٢٤) م.ن ، مج١ جـ٧ ص ٤٠ .
(٢٥) م.ن ، مج١ جـ ٣ ، ٤ ، ٥ .
(٢٦) مثل قلعة الدولاب والشمس ولؤلؤة .
(٢٧) ابراهيم ، نبيلة ـ سيرة الاميرة ذات الهمة ـ دراسة مقارنة ـ ص ١٠٢ .
(٢٨) م.ن ، ص ١٠١ .
(٢٩) م.ن ، ص ١٠٦ .

(٣٠) العمد ، هاني ـ ملامح الشخصية العربية في سيرة الاميرة ذات الهمة ـ منشورات الجامعة الاردنية ، عمان ١٩٨٨ م ص ١٥٥ .
(٣١) السيرة ، مج١ ، جـ١ ص ١٣ .
(٣٢) م.ن ، مج١ جـ١ ص ١٧ .
(٣٣) م.ن ، مجج١ جـ١ ص ٣٥ .
(٣٤) م.ن ، مج١ جـ٢ ص ٣٠ .
(٣٥) العمد ، هاني ـ ملامح الشخصية العربية في سيرة الاميرة ذات الهمة ـ ص ١٥٧ .
(٣٦) م.ن ص ١٥٨ .
(٣٧) أبو زيد ، احمد ـ الواقع والاسطورة في القصص الشعبي ـ مجلة عالم الفكر ، وزارة الاعلام ، الكويت ، ١٩٨٦ م ، مج ١٧ ـ ع١ ، ص ٣ ـ ١٨ .

★ ★ ★

الرؤية والشعر العربي الحديث

اسماعيل دندي

مفهوم الرؤيا الذي شاع استعماله مع انتشار الشعر العربي الحديث ، هو من المفهومات الجديدة التي دخلت ادبنا بعد الحرب العالمية الثانية ، وشانه شان كثير من المصطلحات الجديدة ، ظلت تشوبه اطياف من الغموض والالتباس ، وذلك بالرغم من مرور اكثر من ثلاثين عاماً على تداوله بين اقلام النقاد ، فتارة يعرفون به الشعر الحديث ، وتارة يحددون اتجاهاته ومرة يجعلونه علامة على المضمون .

* اسماعيل دندي : باحث من القطر العربي السوري ، يهتم بالدراسات الادبية والتراثية .

ومرة يجعلونه اداة من أدوات الصياغة ، بل إن بعضهم عمل على توسيع دائرته ، ليجعل منه احد المناهج النقدية ، الا تسوّغ هذه الحالة التساؤل عن مفهوم الرؤيا وتحديد ابعاده كما تجلت في آراء الشعراء والنقاد العرب المحدثين ؟ جاء في بعض المعجمات العربية القديمة ـ القاموس المحيط ـ ، ان (الرؤية) تكون بالعين ، وتكون بالقلب ، وبناء على ذلك ، ميزت كتب النحو العربي بين (راى) البصرية ، و (راى) القلبية ، فالبصرية تنصب مفعولا واحدا ، والقلبية تنصب مفعولين . اما كلمة (رؤيا) فهي تعني الحلم الذي يراه النائم في نومه .

ونص معجم قديم آخر ، وهو اساس البلاغة ، على ان الرؤية بالعين ، والرؤيا في المنام ، والراي في القلب او في العقل ، ومن هنا يظهر ان ارتباط (الرؤية ، والرؤيا ، والراي) بجذر لغوي واحد ، يؤكد الصلة بين مدلولات هذه الالفاظ ، والتكامل بين وظائفها ، وقد توسعت بعض المعجمات الحديثة في تحديد معاني الرؤيا ، كما نرى في المعجم الفلسفي الذي الفه الدكتور جميل صليبا ، وما جاء فيه : « الرؤيا : ما يرى في النوم ، وجمعه رؤى ، وقد يطلق لفظ الرؤى على احلام اليقظة ، والفرق بين الرؤيا والرؤية ، ان الرؤيا مختصة بما يكون في النوم ، على حين ان الرؤية مختصة بما يكون في اليقظة ، فالرؤيا بالخيال ، والرؤية بالعين والراي بالقلب،ومنه رؤى المصلحين الاجتماعيين واحلام الفلاسفة ، وإذا اطلقت الرؤية على المشاهدة بالنفس سميت حدساً ، وقد تطلق الرؤية على مشاهدة الحقائق الإلهية ، أو على المشاهدة بالوحي ، او على الادراك بالوهم ، او المشاهدة بالخيال »(١) .

تلك هي المعاني الأساسية للرؤية والرؤيا كما وردت في المعجمات العربية : قديمها وحديثها ، أما في النقد الأدبي ، وما يتصل به من بحوث ، فربما كان لها دلالات أوسع ، لكنها لم تقطع علاقتها بتلك المعاني ولا انفصلت عنها كل الانفصال ، وهنا ، وقبل تمحيصنا لهذه الدلالات الجديدة ، كما تمثلت في اقوال الكتاب والشعراء المحدثين وفي تنظيراتهم

لابد من القاء نظرة سريعة على مفهوم الرؤيا . كما تجلى في الآداب الغربية ، التي كانت ــ طوال هذه العصور مصدراً رئيساً للثقافة الفنية لــدى شعرائنا ونقادنا العرب المشهورين .

- ١ -

تكوّن في فرنسا(٢) خلال القرن التاسع عشر ، مذهب جمالي ، كشف عنه بودلير وأكمله مالارميه ، وأعطاه رامبو ، التعبير العاصف الذي يشبه حلماً عنيفاً ، وكان قد مهد لهذا المذهب من قبل ، عدد من الشعراء السابقين ، امثال نوفاليس ، وبليك ، وكولردج ، وإدغار الان بو ، وخلاصته الاعتقاد بوجود علاقة قائمة بالضرورة بين القصيدة والعرافة والسحر ، فالقصيدة تتكوّن بفعل عملية سحرية ، وتنشأ فيما خفي من حياة الروح ، فتأتي غريبة عن قواعد المنطق ، ان الوثيقة الرئيسة التي توضح هذا المذهب هي رسالة كتبها رامبو في ١٥ / أيار / ١٨٧١ ، وعرفت باسم رسالة الرائي ــ والرائي هنا من الرؤيا ــ وقد كان هذا الشاعر يحاول الوصول الى حالة من الوعي الباطني . دعاها فيما بعد باسم (الرؤيا) ، وتحدّث عن نفسه في تلك الرسالة فقال : « إني اعمل على ان اجعل من نفسي رائياً » لان مهمة الشاعر الرائي ــ في نظره ــ ان يكشف عن وحدة الكون بفضل المحبة ، إنه نبي يملك القدرة على قراءة أسرار الماضي ، وعلى التنبؤ ، ولكن كيف يصير الشاعر رائياً ؟ يجيب رامبو : « ان الشاعر يجعل من نفسه رائياً بتشويش طويل ، هائل ، ومنهجي لكل الحواس » ففي نفوسنا ابواب مفاتيحها في يد السكر والعربدة ، والتحشيش والانحراف ، والتشرد والفوضى . وهكذا مر رامبو بتجربة المخدر ، فعرف بممارستها هذيانات لا تعد ولا تحصى ، ودرب نفسه على حالة من الهلوسة والهذيان ، وفي لحظة الرؤيا التي يبلغها : « فان كل موضع يصبح مكاناً لشيء آخر » كما يقول جاك ريفيير(٣) ، ففي الغيوم تتراءى له مدرسة من طبول صنعتها ملائكة أو تبدو عربات على دروب السماء ، وفي مثل هذه اللحظات ، يعيش الشاعر أحلاماً غريبة ، ويشاهد خلالها عوالم عجيبة ، وهو يتخذ من

هذه الاحلام ، مادة فنية لشعره ، شانه في ذلك ، شأن كولردج ، وادغار الان بو ، اللذين جربا المخدرات ، واصطنعا الاحلام ، وكتبا قصائد كاملة لرسم هذه الأحلام ، الا ان ســارق النار الحقيقي في راي رامبو ، هوبودلير ، وهو « الرائي الاول ، ملك الشعراء ، إله حقيقي » (٤) على حد تعبيره في تلك الرسالة ، والواقع ان رامبو الذي يعتبر نفسه رائيا ونبياً ، استطاع ان يفتح شعره على المجهول ، والمطلق ، والماوراء ، وان يطل على آفاق التصوف والميتافيـزيقا ، وان يبشر بالمذهـب السريالي ، ومن يومها صارت مهمة الرؤيا الشعرية ، الكشف ، ورايتها الغموض ، لأن القصيدة تريد « ان تجعل مـن نفسها كشفاً عما لـم نره قط »(٥) وصار الشعر الحديث مبنياً « على الاعتقاد بحقيقة خفية ، وعلى الشاعر أن يبحث عنها ، وهو يسعى الى التغلغل في اسرار العالم ، ليكون شعره كشفاً عن عالم مجهول »(٦) ، تلك هي المبادىء الأساسية للمذهب الشعري الجديد ، الذي تكوّن في فرنسا ، وتطور فيما بعد الى مذاهب الحداثة ، من رمزية وسريالية وسواهما ، ومن هذه الينابيع جميعاً ، استقى ادباؤنا افكارهم وتنظيراتهم ، حول الرؤيا ودورها في الشعر العربي الحديث ، وكان من أوائل المتحمسين لها شعراء ونقاد ، اقترنت اسماؤهم بمجلة شعر اللبنانية ، وبرزت في توجهاتهم الاهتمامات الفلسفية ، وكان اكثرهم قد حصل شيئاً منها في المرحلة الجامعية ، ادونيس مثلا ، درس الفلسفة في جامعة دمشق ، وكانت أطروحته الجامعية حول التصوف ، وخليل حاوي درس الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت ، وكانت رسالة الماجستير حول (العقل والايمان بين الغزالي وابن رشد) والدكتور ماجد فخري مدرس الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت ، وصاحب المؤلفات الفلسفية الكثيرة ، وكذلك رينه حبشي ، ومصطفى خضر وآخرون .

- ٢ -

تحدث كثير من النقاد والشعراء العرب المعاصرين عن الرؤيا ، في فترات زمنية مختلفة ، ابتداء من عام ١٩٥٧ ، يوم صدرت مجلة شعر كما المحنا الى ذلك ، ولكننا لا نملك الوثائق التي تعين على التتبع التاريخي

التسلسل ، لتطور هـذا المصطلح ، لذلك عمدنا الى عملية استقراء ، شملت معظم الدراسات والبحوث واللقاءات ، التي اسهم فيها اكثر المهتمين بنقد شعرنا الحديث ودرسـه ، ثم صنفنا دلالات (الرؤيا) تصنيفاً يسبغ عليها الدقة والتحديد ، وكنا نستعين دائماً باقوال النقاد والمنظرين للتأكيد على كل دلالة ، وقد تبين لنا انها استخدمت المعاني التاليـة :

١ ـ الرؤيا بمعنى التهويم الرومانسي : وهي تدل عندئذ على البعد عن الواقع الموضوعي ، الذي يعيشه الناس ، ويتحملون فيه صعاب الحياة ، وقسوة الاوضاع الاجتماعية او السياسية او ما يتفرع عنها ، وكان من اكثر النقاد وضوحاً في استخدام الرؤيا بهذا المعنى ، المرحوم حسين مروة ، الذي كتب مقالة نشرها في مجلة الآداب عام ١٩٦٦ ، وحذر فيها من الرؤيا باعتبارها ظاهرة سلبية تهدد بانفصام شاعرنا العربي عن واقعه ، ودعا الى احلال (الرؤية) محلها ، لانها تمثل التوجه الواقعي الايجابي الصحيح لابداع الشعراء ، ومما جاء في تلك المقالة قوله : « بين نقاد هذا الشعر الحديث ، من يحاول ان يوجه الشعراء وجهة (الرؤيا) دون (الرؤية) ، وجهة الابحار مع الاحلام ، كيفما اتجهت اشرعتها الاسطورية ، في المتاهات المتناقضة ، في عوالم اللانهايات والمطلق ، وان يحذرهم من الاتجاه مع (رؤية الفكر والواقع) بحجة ان هذه الرؤية مقيدة بايديولوجية مقررة وجاهزة مسبقاً .. ان وراء هذه الحجة ما يصح لنا ان نصفه بانه دعوة الى الفصل بين الشاعر ودوره الاجتماعي . او دعوة الى فهم الابداع الشعري بانه استرسال تلقائي مع (الرؤيا) دون موقف محدد ، يسدده وعي ، وبصيرة نافذة »(٧) وكان أدونيس يستخدم مفهوم الرؤيا احيانا بهذا المعنى ، فقد تحدث عن تجربته الشعرية المتعددة الوجوه والابعاد ، واكثر من تكرار لفظة الرؤيا خلالها ، وكان مما قاله هناك : « انني لا ابحث عن الواقع الآخر لكـي اغيب خارج الواقع ، في الخيال والحلم والرؤيا ، انني استعين بالخيال والحلم والرؤيا ، لكي أعانق واقعي الآخر .. »(٨) فهو ينفي عن نفسـه كل أشكال التهويم التي تبعده عن الواقع ، كما يقول ، ومن بينها الرؤيا ،

كما يثبت انه يستخدم وسائل التهويم لاختراق الواقع والنفاذ فيه ، وبهذا يتفق حسين مروة على ان الرؤيا وسيلة للتهويم .

٢ ـ الرؤيا بمعنى الكشف والحدس والنفاذ الى اعماق الواقع واسراره : لقد تبين لنا ـ في استعراضنا الموجز لمفهوم الرؤيا عند الغربيين ـ أن الشعر الاوروبي الحديث ، ومنذ رامبو ، جعل وظيفته الكشف وارتياد المجهول ، سواء في النفس او في الطبيعة ، أو فيما وراءها ، وانعكس هذا الفهم على عدد من شعرائنا ، وقد تحدثوا عن الرؤيا على انها مظهر من مظاهر الكشف ، ومن بين هؤلاء خليل حاوي ، الذي تحدث على الرؤيا حديثا مسهبا ، وفسر فهمه الشخصي لها ، كما استمده من المنابع الغربية ، ورسم لها أبعاداً جديدة ، وقال عنها : « عندما نقول (الرؤيا) يظن البعض انها ضرب من الوهم الضبابي الغامض الضائع ، المنفصل عن واقع الحياة ، ولكن النقاد ، من منظري الشعر يؤكدون ان (الرؤيا) الشعرية ، نفاذ عبر الواقع اليومي والحالات النفسية المرتبطة به الى الاغوار ، حيث تهجع المنازع الاصيلة في ذات الشاعر وذات الحضارة التي ينتمي اليها . »(٩) وكان الرؤيا هنا ، نقيض الرؤيا التي كانت في ذهن حسين مروة ، كما عرضناها في الفقرة السابقة ، وتعرض أدونيس ايضا للرؤيا بهذا المعنى الجديد ، واعتبرها احد الاسس التي انطلق منها شعره ، ومما قاله في هذا السياق : « صار الابداع الشعري لي ، وسيلة لاكتشاف نفسي ، واكتشاف الانسان والعالم ، صار قائما على الرؤيا والنفاذ الى الجوهر ، والاشراق . »(١٠) وعندما بشر بما سماه (قصيدة الرؤيا) كان وصفه لها وتحديده لخصائصها تأكيدا لهذا المعنى ، فقد قال عنها : « وهذه قصيدة تنمو في اتجاه الاعماق ، في سريرة الانسان ودخيلائه . »(١١) ومما يندرج في السياق ذاته قول الناقد ماجد فخري الذي رافق الحركة الشعرية التي قادتها مجلة شعر ، وكان احد منظريها: « ان الشاعر لا يخلق شيئا ، بل ينفذ ببصيرته الحادة ، الى ما تخبئه المرئيات وراءها من معان وأشكال .. وهكذا يكون الشعر الاصيل ضربا من الرؤيا الثاقبة ، او اذا شئت ، ضربا من الرؤيا ، ولعل في التمييز بين

الرؤية والرؤيا مفتاح السر الذي نبحث عنه »(١٢) وقد أدى توجيه الرؤيا هذه الوجهة ، الى الانفتاح على ثلاثة مضمونات ، والتأكيد عليها مرة بعد مرة ، المضمون الاول هـو الشـعر الميتافيزيقي ، والثاني هـو التجربة الوجودية ، والثالث هـو النزعة الصوفية ، وسأكتفي هنـا ، بالاشارة الموجزة جدا الى كل منها ، عن الميتافيزيقا يقول ايليا حاوي : « الشعر يتعثر من العالم الفيزيائي الجاثم ، ليعبر عن ميتافيزيائيته ، عن البعد الماورائي الذي لا تتكامل التجربة الا به . »(١٣) ويضيف رينه حبشي قائلا : « الشـعر الاصفى هـو الميتافيزياء . »(١٤) . ـ وعن التجربة الوجودية يقول مصطفى خضر : « فالتجربة الوجودية والرؤيا توأمان شعريا ، ولذلك لابد من مزاوجة الرؤيا للتجربة الوجودية شعريا . »(١٥) ويشيد ماجد فخري بالشاعر خليل حاوي في ديوانه (نهر الرماد) لانـه كما يقول : « ينتمي الى المدرسة الوجودية » ويعد تعبيره عن التجـارب الوجودية « فتحا جديدا في الشعر العربي »(١٦) ، واخيرا ، عن النزعـة الصوفية ، يقول ادونيس : « التصوف حدس شعري ، ومعظم نصوصه نصوص شعرية صافية »(١٧) وحين تحدث عن الغنائية الخاصة التي تميز شعره ، قال : « انها تتلاقى بالصوفية : كل قصيدة توحي بالحضـور الشـامل ، تجعلنا نحيا هذا التضـامن مع الكل ، هذا الهيام باللانهائي ، وفي هذا ينضج الشعر الرؤياوي المنفتح على اللانهاية . »(١٨) .

٣ ـ الرؤيا بمعنى تصـور المستقبل واستشرافه والتنبؤ به : ان الرؤيا بهذا المعنى ، ذات صلة قوية بالتراث الفكري والديني والشعبي ، فمعظم الناس العاديين يؤمنون بأن الرؤيا (الحلم) ، تدل على المستقبل ، فهم يبتهجون ببعض الاحلام ويتفاءلون بتأويلها ، ويحزنون أو يقلقون لاحلام اخرى ويتشاءمون من تفسيرها ، وقد تحدث ابن خلدون عن الرؤيا فقال: « انها مدرك من مدارك الغيب » ثم استشهد بحديث نبوي شريف ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوءة » واضاف الى ذلك قوله : « أول ما بدأ به النبي من الوحي ، الرؤيا ، فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح »(١٩) وأما

في الادب فان الرؤيا المستقبلية طغت على طموح كثير من الشعراء المعاصرين ، وكان أكثرهم يدعي – ان حقا وان باطلا – انه يطلع على المستقبل المجهول لهذه الامة ، فيحذر وينذر ، او يطمئن ويبشر ، وقد عدت الرؤيا نوعا من البصيرة النافذة ، او شكلا من اشكال الحدس والاستبصار ، او لحظة من لحظات الاشراق ، وعندها « ينفذ الشاعر من خلال عالم المرئيات الماثل بين يديه ، الى عالم الغيب الذي يفصح عنه هذا العالم افصاحا ، او يرمز اليه رمزا »(٢٠) كما يقول الدكتور ماجد فخري ، وقد تعرضت الناقدة خالدة سعيد ، لهذا الجانب من الرؤيا ، فذكرت دور الشاعر الحديث ، باعتباره رائيا ونبيا ، فقالت : « أمام هذا العبث وهذه الفوضى ، وقف الشاعر الحديث ليكون نبي عصره. »(٢١) وبما ان الحلم : في رأي (فرويد) تعبير رمزي عن رغبات الفرد المكبوتة ، فان الرؤيا الشعرية هي تصور للمدينة الفاضلة ، مدينة المستقبل ، التي يتوق اليها الشاعر العربي الحديث ، ويتحرق من اجل الوصول اليها ، انها عند السياب إرم ، وعند البياتي نيسابور الجديدة . وتقول خالدة سعيد « فالرؤيا هنا ، او الحلم الابداعي ، تصور للعالم ، ينطلق من رغبات الانسان العميقة الاصيلة ، في غياب كل شكل من أشكال التسلط والظلم والاستغلال والتنازل والاذعان للامر الواقع ، والرؤيا الشعرية أو الحلم احتجاج مستمر على واقع بات واقع قهر ، وهو لذلك ،تصحيح سلبي لهذا الواقع ، وما الثورة الا صورته الايجابية . »(٢٢) ومن الشعراء الذين تطلعوا الى القيام بدور النبي ، جبران خليل جبران الذي طفحت صفحات كتبه ، بكلمة نبي ، حتى سمى أشهر تلك الكتب باسم (النبي) ومن الذين طمحوا الى هذا الدور صلاح عبد الصبور ، الذي اطل على الناس ببردة نبي في ديوانه (أقول لكم) وأطل على الملأ حكمته عندما قال : « وذات صباح / رأيت حقيقة الدنيا / رأيت الله في قلبي / وفي لحظة / شعرت بأنني امتلأت شعاب القلب بالحكمة / شعرت بأنني اصبحت قديسا / وان رسالتي هي ان اقدسكم . . / »(٢٣) وحين تقدم ادونيس بديوانه (أغاني مهيار الدمشقي) لم يرض لنفسه بأقل من جلالة النبي الذي يرسم صورة المستقبل ، وهو يصطنع (المزامير) التي تذكر

بمزامير داؤود ، وعندما تفتح له كوة الغيب يقول : « تلك هي عتبة المستقبل : أسمر طالع من البحر ، مليء بغبطة الفهد ، يعلم الرفض ، يمنح اسماء جديدة ، وتحت جفونه يتحفز نسر المستقبل . »(٢٤) أما خليل حاوي ، فقد كان واحدا من انبياء الشعر الحديث ، وكانت رؤياه الشعرية تنبؤية ، وقصيدته (لعازر ١٩٦٢) شاهد على التنبؤ بهزيمة حزيران قبل وقوعها بسنوات .

٤ ــ الرؤيا بمعنى « وجهة نظر في الحياة » : لقد اعتقد كثير من النقاد والشعراء في هذا العصر ، أن الشاعر الكبير حقا ، هو مفكر كبير أيضا ، ولابد له من نظرة شاملة ، يطل بها على الحياة والمجتمع والطبيعة، نظرة تؤدي الى موقف عام ، وتخلص الى فلسفة معينة ، وكان ادونيس والحاوي والبياتي والسياب ، أصحاب رؤى بهذا المعنى ، وقد تحدث بعضهم عن رؤياه ، فقال ادونيس مثلا ، وهو يحاول تعريف الشعر العظيم : « لا يكون الشعر عظيما الا اذا لمحنا وراءه رؤيا للعالم »(٢٥) وكان شديد التحمس للرؤيا ، باعتبارها نظرة شاملة للحياة بكل ابعادها ، ومن هذا المنطلق يعرف الشعر الحديث بقوله : « اذا أضفنا الى كلمة رؤيا بعدا فكريا انسانيا ، بالاضافة الى بعدها الروحي ، يمكننا حينئذ أن نعرف الشعر الحديث بأنه رؤيا »(٢٦) وقد لخص فلسفته التي يبشر بها بأنها « غنائية الصيرورة والتحول التي أبشر بها وأطمح الى أن تكون كونية البعد والرؤيا »(٢٧) وتعرض محي الدين صبحي في كتابه (دراسات رؤوية) الى تحديد الرؤيا وتعريفها ، فلم يخرج عن هذا الاطار ، ومما جاء في التعريف قوله : « ان الرؤيا قد تكون صورة ، أو نظرة الى العالم ، أو تبصرا في مصير الانسان ، أو تقييما للصراع بين الخير والشر ، او كل ما هو تعبير من الكاتب عن قسم من فلسفته للحياة في شعره »(٢٨) وان كثيرا من العبارات التي تتناقلها الاقلام عن الرؤيا ، تسير في هذا الاتجاه ، ومن الامثلة الشائعة على ذلك ، تلك العبارات المتداولة كقولهم : رؤيا قاتمة ، ورؤيا متفائلة، ورؤيا القرن العشرين، والرؤيا الاشتراكية والرؤيا العلمية .. الخ ..

ـ ٥ الرؤيا باعتبارها اداة او منهجا فنيا لصياغة الشعر الحديث :
قلنا منذ البداية ان شعرنا الحديث وآراء نقادنا متأثرة الى اقصى حدود التأثر ، بالنظريات الشعرية في الغرب ، منذ رامبو وما تلاه من مدارس واتجاهات ، كالرمزية والسريالية وسواهما ، وهذه المدارس جميعا تنص على اهمية الحلم في الشعر ، وتؤكد على التشابه والتقارب بين بناء الحلم وبناء القصيدة الحديثة ، وقد بالغ السرياليون ـ على العموم ـ في توظيف الحلم في قصائدهم ، ففي شعر اندريه بريتون مثلا ، كثير من القصائد التي هي احلام ، كما قرر ذلك بنفسه بريتون مثلا ، كثير من القصائد التي هي احلام ، كما قرر ذلك بنفسه ، وعندما لخص الناقد الامريكي (والاس فاولي) البرنامج السريالي الذي وضعه بريتون في خمس نقاط ، ذكر أن اولها : « الاهمية التي عزيت الى الاحلام ، وحياة الانسان اللاشعورية ، وهنا تبدو اهمية تعاليم فرويد ، اذ انها تدعم تطبيق الكتابة الآلية ، او تسجيل خطرات اللاشعور »(١٩) وعندما ننظر في كتابات نقادنا المعاصرين نجد ان واحدا من المهم وهو غالي شكري يستخدم الرؤيا بمعنى الاداة او المنهج الفني لصياغة الشعر الحديث ، وهو يكرر التأكيدات على هذا المعنى في مواضع مختلفة من كتابه (شعرنا الحديث الى اين ؟) فمرة يقول : « منطق الشعر الحديث الوحيد هو منطق الرؤيا .. »(٢٠) ومرة اخرى يضيف : « اذا كان الموضوع الوحيد للشعر الحديث هو وضع الإنسان في هذا الوجود ، فان اداته الوحيدة التي تعيد صياغة العالم على نحو جديد هي الرؤيا » ويقول مرة ثالثة : « ان الرؤيا هي التجسيد الدقيق لمفهوم الاثر الفني في النقد الحديث ، حيث لا شكل ولا مضمون ، بل مجموعة هائلة من العناصر الفكرية والنفسية والجمالية والحضارية ، تفاعلت فيما بينها على نحو ، غاية في التركيب والتعقيد . »(٢١) وبالنظرة الى هذه الاعتبارات فان تحليل قصيدة شبيه بتاويل حلم وفك رموزه ، بل ان كثيرا من العبارات تتشابه فهي تستخدم في تفسير الاحلام كما تستخدم في نقد الشعر ، كالتركيز على التكثيف ، والمعنى الكامن ، والانزياح ، وما الى ذلك .

٦ ــ **الرؤيا ودلالاتها الاخرى** : ظهر لنا من الفقرات السابقة ، ان كلمة رؤيا ، استعملت استعمالات كثيرة ، كانت تتقارب فيها أو تتباعد ، لكن ما ذكرناه لا يشمل كل معانيها المتداولة ، فهناك تفريعات أخرى أقل تداولا وأكثر تبسيطا ، واقرب الى الدلالات الجزئية أو العارضة وقد راينا ان نشير اليها باختصار ، وهي تكاد تنحصر في المعاني التالية :

آ ــ الرؤيا بمعنى الخيال ، أو الخلق الخيالي ، وهي هنا ، نقيض الفكرة المجردة أو المعنى الذهني ، ومن أكثر الذين استعملوها هذا الاستعمال ، الناقد اللبناني ايليا حاوي ، وهو ناقد غزير الانتاج ، له عشرات الكتب التي تناول فيها الشعراء العرب ، من قدماء ومحدثين ومعاصرين ، بالنقد والتحليل والتقييم ، وتناثرت في تلك الكتب كلمة (الرؤيا) للدلالة على الخيال ، ومثال ذلك قوله : « في مبدأ الشعر الحديث انه لا يوفي الى اقصى غايته الا بالرؤيا ، أي بالخيال العاقل الذي يضيئه الانفعال ويغذيه . »(٢٢) أو قوله الآخر : « ان السرد يشل جناحي الرؤيا، ويحجر احداقها . »(٢٢) .

ب ــ الرؤيا بمعنى المضمون ، في مقابل الشكل : وهذا يظهر عند العديد من النقاد ، من بينهم الناقد الفلسطيني جبرا ابراهيم جبرا ، فهو يتحدث عن الشعر الحديث ، ويقول بانه « يجمع بين وضوح اللفظ وتعقيد الرؤيا » ويعني بذلك بساطة العبارة وغموض المعنى أو المضمون ، كما ان الناقدة ريتا عوض ، في كتابها (أدبنا بين الرؤيا والتعبير) كانت تحلل معاني النصوص وتشرح مضموناتها ، ثم تلتفت الى الصياغة الفنية التي عبر الاديب بوساطتها ، وهذا يدل على انها تعني بالرؤيا كل ما يتصل بالمضمون ، وتعني بالتعبير كل ما يتصل بالشكل الفني .

حـ ــ الرؤيا بمعنى اللاشعور : وقد مر معنا تفسير الرؤيا بالحلم عند السرياليين ، الا ان السيد جمال باروت في كتابه (الشعر يكتب اسمه) يعتبر الرؤيا مرادفة لكلمة اللاشعور ، اذ يقول : « أصبحت الرؤيا تسمية

فنية شعرية للاشعور »(٢٤) وبهذا التعريف يحد من آفاق الكلمة ، ويبسط كثيرا من دلالتها الفنية .

تلك هي المعاني الرئيسة لمفهوم الرؤيا ، التي استقرأناها من خلال تتبعنا لمعظم ما كتب عنها بأيدي نقادنا المعاصرين ، ويبقى علينا ان نشير الى أن بعض النقاد لم يفرقوا بين الرؤيا والرؤية ، تفريقا حادا ، وهم يستخدمون كلمة رؤية للدلالة على بعض ما تضمنته كلمة رؤيا بمعانيها التي مرت معنا ، ومن هؤلاء يوسف الخال الذي يستخدم كلمة رؤية بمعنى النظرة الثاقبة حينا كما في قوله : « ان الشعر على وجه التخصيص رؤية جديدة للوجود ، وراء ظواهره واشكاله العابرة »(٢٥) وبمعنى وجهة النظر او فلسفة الحياة حينا آخر ، كما في قوله : « ان الرؤية الشعرية الجديدة بطبيعتها دعوة الى الثورة والتغيير .. »(٢٦) وفي الختام ، ان تحديد معاني المصطلحات الجديدة ، التي تتشعب كثيرا على اقلام الدارسين والنقاد ، وتسبب للقراء مزيدا من البلبلة والفوضى ، وتبعدهم بالتالي عن فهم الحركة الادبية الجديدة التي نسميها حركة الحداثة ، اقول ، ان تحديد هذه المعاني يحتاج الى تضافر الجهود بين المهتمين بالشعر والنقد الحديثين تضافرا مستمرا ، ولعل هذا المقال يسهم بعض الاسهام في تحقيق هذه المهمة .

هوامش المقال :

١ ـ د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢ . ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥ .

٢ ـ والاس فاولي : عصر السريالية ، ترجمة خالدة سعيد ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٤٣

٣ ـ سمير الحاج حسين : رامبو ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص ١٧٩ .

٤ ــ المصدر السابق ص ٢٦٥ .

٥ ــ اليريس : الاتجاهات الادبية في القرن العشرين ــ ترجمة جورج طرابيشي ، دار عويدات ، بيروت ، ١٩٦٥ ص ١٣٦ .

٦ ــ المصدر السابق ص ١٣٧ ــ ١٣٨ .

٧ ــ مجلة الآداب اللبنانية . اذار ١٩٦٦ ص ٦٩ .

٨ ــ المصدر السابق ص ١٩٦ .

٩ ــ مجلة الثقافة الليبية ، العدد ٨ ، آب ١٩٧٥ ، مقابلة مع خليل حاوي ص ٦٢ .

١٠ ــ الآداب العدد السابق ذكره ص ١٩٥ .

١١ ــ المصدر السابق ، ص ١٩٥ .

١٢ ــ ماجد فخري : مقال بعنوان مادة الشعر منشور في كتاب الشعر في معركة الوجود ص ١٠٩ .

١٣ ــ ايليا حاوي : أبو ماضي شاعر التساؤل والتفاؤل ــ دار الكتاب اللبناني ــ بيروت ١٩٧٢ ص ٩١ .

١٤ ــ مجلة شعر : العدد ٤ ، خريف ١٩٥٧ ص ٩٠ .

١٥ ــ مجلة شعر : العدد المزدوج ٢٩ ــ ٣٠ عام ١٩٦٤ ص ٩٣ .

١٦ ــ ماجد فخري : الشعر في معركة الوجود ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦٠ ص ٣١

١٧ ــ أدونيس : مقدمة للشعر العربي ، دار العودة ، ١٩٧٢ ص ١٣٠ .

١٨ ــ مجلة الآداب : العدد الذي سبق ذكره ، ص ١٩٧ .

١٩ ــ ابن خلدون : المقدمة ، مطبعة المكتبة التجارية بمصر ، دون تاريخ ص ٤٧٥ــ٤٧٦

٢٠ ــ ماجد فخري : الشعر في معركة الوجود ، ص ١١٠ .

٢١ ــ مجلة شعر : العدد ١٩ ، صيف ١٩٦١ ص ٩٠ .

٢٢ ــ د. خالدة سعيد : حركية الابداع ، دار العودة ، بيروت ط ٢ ، ١٩٨٢ ص ١٣٠ .

٢٣ ــ صلاح عبد الصبور : الديوان : المجلدان الاول والثاني ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٢ ص ١٧٧ .

٢٤ ــ ادونيس : اغاني مهيار الدمشقي ، دار العودة ط ٣ ، ١٩٧١ ص ١٠١.

٢٥ ــ ادونيس : زمن الشعر ، دار العودة ، ط ١ ، ١٩٧٢ ص ١١ .

٢٦ ــ المصدر السابق ص ١٥ .

٢٧ ــ مجلة الآداب العدد السابق ص ١٩٦ .

٢٨ ــ محي الدين صبحي : دراسات رؤوية ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٨٧ ص ٧

٢٩ ــ والاس فاولي : عصر السريالية ص ١٠٩ .

٣٠ ــ غالي شكري : شعرنا الحديث الى اين ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٨ ص ١١٤ .

٣١ ــ المصدر السابق ص ١٤٣ .

٣٢ ــ ايليا حاوي : الأخطل الصغير : شاعر الجمال والزوال ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٢ ص ٥٨ .

٣٣ ــ المصدر السابق ص ٦٠ .

٣٤ ــ جمال باروت : الشعر يكتب اسمه ، اتحاد الكتاب بدمشق ، ١٩٨١ ، ص ٨

٣٥ ــ مجلة شعر : العدد ٣٧ شتاء ١٩٦٨ ص ٧ .

٣٦ ــ المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

★ ★ ★

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

لغة السيناريو

من الفكرة الى الشاشة

الفن السابع (٢)

تاليف : سيد فيلد ترجمة : احمد الجمل

★ ★ ★

السينما والحياة

الفن السابع (٣)

تاليف
اندريه تاركوفسكي

ترجمة واعداد
باسل الخطيب

ابـــــــداع

شعر

لسيدة الريح مريم

صالح هواري

قصة

الشبح الأسود

نادر السباعي

ابــــداع

شعــر

لسيّدة الريح مريم

صـــالـح هــواري

ايّها الضائعُ الآنَ بيني وبيني !!
أناديكَ من قمرٍ
طاعنٍ في الذهول
تمسّكْ بحبلِ دمي جيّداً
إنهم يُطلقونَ التماسيحَ
مدهونةً بالوصول

(*) صالح هواري شاعر من فلسطين ، يكتب الشعر وينشره في المجلات الادبية والصحف والدوريات ، من اعماله « الدم يورق زيتونا » ، « الموت على صدر البرتقال » .

يفتنونَ اكثر مما يجبْ
فاقتربْ
والتهبْ
وحدَهـا الأرضُ تعرفُ
سرَّ الدخولِ إلى ارضها
كل نهرٍ لا يسير إلى نبضها
خارجٌ هو عن طاعة الماءِ
ياسيدي الماءَ ! ! !
هل ظلَّ للبرقِ وقتٌ
ليبني على درج العشبِ
عاصمةً للفراشاتِ ؟ !
ضلَّ الهوى من رحاه وزاغْ
وكم هي مظلومةٌ هذه القبّراتُ
تجيءُ إلينا مشجَّرةً بالغناء
فتخرج منا ملطخةً بالفراغْ
وطني يا حبيبي ! ! !
على سفح ذاكرتي الآنَ سربٌ
من الوجع العربيّ
احاول تفريقـه
فيزيد التصاقاً بقلبي
لماذا اضيقُ عليكَ
تضيقُ عليَّ ! ! !
انا حجرٌ متقعّدٌ في سرير النعاسْ

تخضبني رغوةٌ من نحاسْ
واحبُ الرحيـــل
عن بلاد تحبُ المرايا كثيراً
وتهوى الوقوف على سلم الوقتِ
بي لهفةٌ لاشتعالِ جليلْ
واحبُ السفرْ
لشوارع دير البلحْ
وربى عسقلانْ
انا جمركَ المتشكلْ
من صوتك الكستنائيِّ
احملُ اخيلتي واطوفُ
كالسندباد المتيمْ

فمن يقطف الآنَ لي
عنفوانَ البحـــارِ
لسيدة الريح مريمَ ! !
لمريمَ قنديلها المطريُّ
الذي لا يغيبْ
لمريمَ مقلاعها الحجريُّ الذي
لا يخيبْ
لمريمَ مئذنةٌ باسقهْ
في ضلوع المخيَّمْ
لمريمَ زيتٌ ، ولم يعتصرْ
لم يضيءْ بعدْ

لكنه سيضيءُ

★ ★ ★

اناديكَ خذني
إلى ولدٍ في الخليلْ
يدرّبُ قلبي على الرّمي
يشعلني بالجنون الجميلْ
يعلّمني كيف اسكنُ امطار امي
وكيف اعلّم روحي
على القفز فوق حديد الزنازين
لي في الجليل اخٌ
اسمهُ الحجر الكرملي!
عنيدٌ كليمون يافا
وعذبٌ كتفاحة الانبياء
دعاني إلى جمرهِ كي اراقصهُ
فالتحقتُ به في الإذاعاتِ
باركتهُ في الخطاباتِ
انكرني ...
قالهـا وبكى :
أيها المقعدُ المقعدُ الخشبيُّ انتخِ
اخاصمكَ الآنَ حتى تعودَ اخي
يا اخي !!!
الى خان يونسَ خذني
لأنضم للوردة الوطنية فيها

إلى قمة العمر خذني
لأبني ضريحي عليها
الى صدر امي رفح
ابوس رغيف يديها
اقود إلى الغيم رحلي
واطلق جمري على المستحيل
ايها الحجر العربي المؤجّل ! !
تعال اقترب
والتهب
إن هذا المخيّم ياوي الى جرحه
ويحب الرصاص كثيرا
إذا كان هذا الندى
لا يناسب قمحك فاصنع
سحابا سواه
إذا كان هذا النزيف
لا يليق الجرحك فاصنع
لنا قمراً تشتهيه
اقترب
والتهب
لست وحدك مستعجلا
لتعيد صياغة هذا الزمن
كل هذي العصافير شعبيّة
وتحب الذهاب إلى نابلس

فتعمُرُ هودجَها
في ضلوعِ الوطنْ
ولكنه الأخطبوط
يرى شجر الماء يجري
فيشبكه بالخيوط
ويرى الشمس تحشو بنادقها
بالندى
فيطاردها بكلاب الأثرْ
يا طيور الجليل انهضي
يا طيور الجليل
فهذا أوانُ تظاهرةِ الريح
ضدَّ احتكار اللهبْ
أوانُ احتجاج الفراشاتِ
ضدَّ اعتقال السُحبْ
يا لتلكَ القواميسِ
كم هي مجنونةٌ وغبيةٌ ! !
لقد حفظتْ كل أسماءِ
تلك الطيور
فهل غاب عن بالهـا
طائرٌ اسمه الشعبُ
حـين يفورُ
يُصابُ دمُ الموتِ
بالسكتةِ الأبديهْ

٢ / ١ / ١٩٩٠

ابـــــداع

قصّة

الشـبح الأسـود

نـــــادر السـباعي

الأسواق عامرة بالناس . والشوارع مكتظة كانها في يوم الحشر . المطر ينهمر مدرارا منـذ الصباح . والمارة منساقة في طيشها غير مبالية بزخ المطر، ولابرد الشتاء الواخـز . يمضون خلف نظراتهم الزائغة ، يشترون حوائجهم في لهفة المحروم .

* نادر السباعي : قاص من القطر العربي السوري ، يكتب ايضا الدراسة والنقـد الادبـي .

مطر ... مطر ... جاء الغيث بعد حبسة دامت طويلا . لا تغيب عن العيون ، برك الماء المترسب في الحفر ، والجداول الصغيرة تسيل على حواف الطرقات . شارع (باب جنين) في الايام الماطرة يبدو مسرحا لبقع الطين ، وطبطبات الأوحال المنتشرة .

يقول بعضهم : « الله يبعث الخير ... »

ويقول بعضهم الآخر : « الحقّ حالك ... »

تمضي الوجوه المتسترة بظلال آدميتها ، وشعاع نظراتها ينطق بالخوف . وتختلط الاشياء : نقاط المطر المتساقطة . اصوات الباعة المهووسة . كتل الطين الاسود ، كومات الطين لاخضر المتناثرة هناوهناك من مخلفات باعة الخضار ، تدهس تحت الاحذية والنعال . اصوات السيارات المسرعة اللجوجة . صدى الحرب في نفوس الناس . الخطى التائهة . والغيوم السوداء ترشح بالقتامة المنفرة . غدت تلك الاشياء المتنافرة منسجمة غاية الانسجام . ترقص في كرنفال اسطوري رقصتها الاخيرة .

هكذا تبدو ..... سمفونية الرقصة الاخيرة في ايقاعها المتناغم .

تذكر (نشمي) ، عبارة زميله « الفحل اللي بدبر ربطة خبز اليوم ! » اثناء مغادرته مبنى البلدية ، ويرى منظر الناس وهم ينفرون خفافا وثقالا بخطوات مجنونة .

انقبض قلبه . احس بشعور الرجل الاربعيني الذي بوغت في الحياة وهي تدير له ظهرها . يمشي ببطء . يقترب من المشهد الكرنفالي العجيب الذي يغلي بالجموع المتوثبة والمتحركة في اتجاهات شتى .

لحظة مائجة فائرة ...

أصوات الباعة ترجع نغماتها المتعددة في الاسماع . شخير السيارات وهي تنفث الهباب غير مبالية بأحوال الطقس . والضجيج يتصاعد كأنه يوم النفير . يساوره في معمعة هذا الازدحام شعور القرف والانزعاج

بالخوف . خطواته المتأنية ، تزيغ عن واحات ماء المطر ، وكرات الطين اللزجة ، وما يزال يحوّم بنظراته القريبة في الساحة الواسعة . يبحث عن أحد الصبيان الذين يبيعون الخبز . انه المكان الذي غدا مع الأيام سوقا سوداء يقصده من فاتته مواعيد الافران في غبش الصباح .

يقف أمام الصبي بائع الخبز في امتعاض وانكسار . يباغت عندما يسمع السعر المتصاعد مع اخبار الحرب القادمة ! بينما هو يراجع نفسه في تلك اللحظة تقف سيارة فخمة . ينزل صاحبها الملهوف ، ويقترب من الصبي ، ويشتري دون مساومة جميع ربطات الخبز المتكدسة على الارض . ثم ينقل الخبز بسرعة خاطفة الى السيارة أمام عيون الناس المتقدة بالجمر .

★ ★ ★

الاولاد في لعبهم يلهون . ترتفع الاصوات وتنخفض . والأم منهمكة في المطبخ تعد طعام الغداء . وتدرك عندما وصلها صوت اغلاق الباب ان زوجها قد عاد من وظيفته . رمت كلماتها المرتابة امامه :

ــ « اين الأغراض يا رجال ؟ »

فوجئت به وهو يضحك ويؤشر بيدين خاويتين من الاكياس .

ــ « ما الحكاية . . ؟ »

قه . قه . قه .

أخذ يقهقه بصوت مرتفع . والزوجة تعاين ، مرتابة في أمر زوجها الذي تراه اليوم على غير عادته .

تجمع الأولاد على صوت الأم المهتاجة وهي تقول :

ــ « هل هذا وقت الضحك ؟ »

بمفاجأة ، تعود الى المطبخ وهي منزعجة . كانت فترة مواتية لضبط اعصابها. حركت الطبخة ثم خففت النار وقد خشخشت أفكارها وقادتها تلك البرهة في متاهات غير مريحة . تعرف طباع زوجها وقد عاشت معه سنوات عشرا . انه هادىء الاعصاب ، طويل البال ، ولكن ماذا حل به هذه الأيام ؟

وبينما هي تحدث نفســها ، داهمها الصغير وهو يجري بحركاته الصاخبة ، يفتل ويدور كسيارة في أرجاء المطبخ . صاحت فيه بعصبية مهددة وهو يعنعن بصوت طفولي عذب .

اتجهت الى غرفة الجلوس على اثر ارتفاع صخب الأولاد هناك . صاحت فيهم واخذت تلملم بعض الأغراض المتناثرة على الارض . نبهت ابنتهـا :

ـ « ضبي أغراضك يا إباء ! »

انشغلت في ترتيب الكتبة وهي تسوي اغطيتها . وما يزال الصغير (يعرب) يلعب لعبة السيارة ، يصخب بمنغاته . اما (عروبة) فهي منشغلة في الكتابة في زاوية الغرفة . كادت تنفجر . اعصابها متوترة هذه الايام . تفكر بنزق في اهمال زوجها .

حاولت أن تكتم غيظها عندما واجهته مرة أخرى :

ـ « هل تريدني ان اذهب انا لشراء الاغراض ؟ . . »

ثمة بقايا ضحك عالقة على وجنتيه . لم يحر جوابا . الزوجة تنظر اليه باستغراب وذهول . تناهى اليها سؤال ابنتها (إباء) تلك اللحظة :

ـ « ماما جعنا .. ما صار الغداء ؟ »

ـ « الطبخة على النار . . اسكتي الآن ! »

لقد تذكرت الطبخة . اخذت تهرول مسـرعة الى المطبخ ، وانفجر الزوج بموجة جديدة من الضحك . جلس بين الأولاد وراح يداعب ابنه الصغير .

غابت برهة . حين عادت قالت بلهجة متأثرة :

ـ « الدنيا حرب . وانت فلتان بالضحك ! »

اكفهرت ملامحه . يلوك وجهه امارات غامضة لا تفسير لها وهو مايزال على صمته المحير ، وقهقهاته المغيظة . عندما كررت السؤال انتفض امام عيون الاولاد ، وهم بمغادرة الغرفة . ولم يلبث ان عاوده الضحك مرة اخرى ، ولكنه اخذ يغمغم بكلمات مبهمة :

ـ « كله راح .. بح ! »

صفق بيديه ولوح بهما في الهواء .

اخذت تلاحقه وهي تحاول ان تستحثه على الكلام :

ـ « انظر ! الناس كلهم تموتوا الا نحن ! . »

صاح فجاة دون ان يلتفت اليها :

ـ « نار .. نار .. كله نار .... »

ثم دخل غرفة النوم . واطلق صيحات ضاحكة لم تسمع مثلها من قبل . تحولت الصيحات الضاحكة التي يقذفها من فمه المرتجف الى اصوات هستيرية .

واخذ يرقص مع ايقاع كلماته رقصاً مضحكاً وغريباً .

كانت اعصابها مشدودة وهي تسمع نشرات الاخبار . تتابع اخبار الحرب الدائرة هناك ! تصيح في الاولاد زاجرة « بلا صوت يا ولاد ! » تقرّب اذنها من الراديو وهي تتلقف اخبار القصف المستمر . يظهر على وجهها التأثر ، ويسرح ذهنها في خيالات مرعبة تهزها هزاً .

يقترب الصغير تلك اللحظة وهو يستغيث :

ــ « ماما .. ماما .. بدي أفر ! »

تركض الأم لتلبي حاجة ولدها . وصوت الراديو ما يزال يخشخش تارة ، ويغيب تارة أخرى . ويرتفع صوتا إباء وعروبة ، وتستعيدان حريتهما خلال غياب الام ، وتتلاعب احداهما الأخرى . وسرعان ما تعود الى موقعها قرب الراديو لتتابع الانباء . تدير الابرة من محطة الى اخرى . ويغيب اسلها المبثوث على وجهها الثلاثيني عندما تلتقط محطة جهدت في التقاطها. صاحت في أولادها بعصبية شديدة « هس يا أولاد ! » وأوحت بحركة من يدها تشير الى الصمت . وتنفرج أساريرها وهي تصيخ الى تفصيلات جديدة توحي بالرضى .

عاد الاب . هرع الأولاد فجأة يراحبون بعودته « بابا جاء .. بابا جاء .. » يقف على باب الغرفة وبيده كمية من الخبز .

التفتت الزوجة اليه . ترمق هيأته الضاحكة ، والاولاد حوله يتقافزون . تغلق الراديو وتقترب منه بوجه باش قائلة :

ــ « الله يعطيك العافية . »

ينفجر الزوج بالضحك . وسرعان ما تنتقل العدوى خلال لحظات الى الزوجة والأولاد ، وراحوا يضحكون جميعا ضحكا صافيا .

يقول الاب والخبز ما يزال بيده :

ــ « ما رأيك ؟ خبز طازج ! »

تسحب الزوجة رغيفا ورديا مشبعا بالنار . تقول باستغراب وهي تقطع الرغيف الى أشلاء :

ــ « ياي .. انه ساخن ! كيف حصلت عليه ؟ »

وامتدت ايدي الأولاد تتخاطف قطع الخبز من يدها .

الأب يقول بلهجة يشوبها الاستغراب :

ـ « تصوري يا ثائرة ! لأول مرة في حياتي ارى الفرن خالياً من الناس . »

واطلق ضحكة سريعة ، نفثت من فمه كانطلاقة صاروخ .

★ ★ ★

في الليل المريب تداهمه الكوابيس ..

يلاحقه احساس المطارد والمحاصر ، ومراراً يجد نفسه جريحاً في تلك المدينة العريقة التي يلفها الضباب . . .

. . . .

في تلك الايام الباردات تجتمع الاسرة بين جدران الغرفة الدافئة . الاب في مكانه المعتاد . نصف ممدد . نصف جالس على الكنبة . والراديو الصغير لا يفارق يديه . انتهى من الاستماع الى نشرات الأخبار . عيناه مسمرتان في السقف ، وخياله يمتد بعيداً . .

اما الاولاد فتجدهم ينشدون الى برنامج الاطفال في التلفزيون . وسرعان ما عادت الأم بعد ان فرغت من شغل المطبخ ، وجلست قرب زوجها .

تسأل بلهفة :

ـ « هل من جديد ؟ »

ظل صامتاً . كان جوابه اشارة غامضة من وجهه المتعب . يتدفق في نفسه نهر من المشاعر المتناقضة والمتلاطمة . يغوص في زخم تلك اللحظات الشاردات التي يظللها الخوف من المجهول .

انتهى برنامج الاطفال . تحرر الأولاد من سحر التلفزيون . اقتربت (إيناء) من أمها تقول :

ـ « ماما ... هل سنقضي عطلتنا في البيت ؟ »

كانت الأم منهمكة بشغل الصوف .

ـ « ماما ... خذينا نزور ! »

استجابت (عروبة) لتلك الفكرة واعلنت بفرح :

ـ « نعم ماما .. نروح لبيت خالتي . »

أجابت الأم بلهجة حازمة :

ـ « ما في زيارات الآن ... الدنيا حرب ! »

التأملات ... تجعله يغيب عما يدور حوله ، وينساب بذهول شبيه بالنـوم .

.. الضباب الحاصر ، يتحول ليأخذ اشكالا تشبه البشر .. حدقت مليا في الفضاء والجهات التي تحمل الخوف . النظر لابدد الارتياب الذي جاء مع الليل . أجد نفسي في خلاء موحش ، وأنفاس الكـلاب التـي تطاردني ، تقترب مني وهي تهمر . عبر دفقات الضباب تصلني أصواتها دققت النظر فيها ، فوجدتها كلابا سوداء غريبة لا تشبه كلابنا . كلاب غريبة تشبه الذئاب ، مقنعة ، تضع كمامة على خطمها ، وتعسكر جماعات جماعات في الجهات حول المدينة المهدمة ، وانا وحيد مثخن الجراح .

كان يتقلب . يتقلب دائما على الفراش ، وكأنه يشوى على نـار خفيفـة .

صوت (عروبة) بدد الذهول الحالم الذي يمتلك حواسه ، ويعيده فجأة الى جو الاسرة :

ـ « بابا .. ما هذه الطائرة ؟ »

كانت تشير بيدها الى التلفزيون . اجاب بحرقة :

ـ « طائرة الشبح » !

ـ « انا لا احبها . »

ـ « لماذا يا بابا ؟ »

اجابت عروبة بانفعال وهي تراقبها على الشاشة :

ـ « تفو عليها .. جاءت تقتل العرب ! »

تراقب الام الطائرات الجبارة بعينين متقدتين بالأسى . طائرات عملاقة تحمل آلاف الأطنان من المتفجرات . وأفراد الاسرة يتابعـون المشـاهد بذهول . أخذ الصـغير تلك اللحظة يقوم بحركات مفاجئة .يتابع اللعب بمسدسـه البلاستيكي . يوجهه نحو شاشة التلفزيون ويطلق قذائفه الصوتية من فمه :

ـ « طاق .. طاق .. بـــو .. طاق . بـــو »

ارتفعت القهقهات وامتزجت مع النظرات التـي تراقب لقطـات التلفزيون . كانت الاصوات والصور والاخبار تحمله على بساط مـن الريح ، تنقله الى امكنة لا يراها الا وهو نائم . كان دائـم الهواجس ، يضيع في تخيلاته واحلامه المتكررة وهو يتقلب على البساط .

لايزال يداهمني ذلك الصوت الغريب المقبل من كل الجهات .صوت عواء الكلاب يسري مع الليل المريب . جاؤوا مع الضباب الكثيف .احاول أن أرد عن نفسي اذاها . الانفاس الشرسة اسمعها وهي تتكاثر خلف الأنقاض . تناوشني بأعداد هائلة . تتزايد . أبحث عن حجر . عن عصى اي شيء . تطوف حولي وهي تعوي عواء الذئاب . رغم جراحي حاولت ان اهش بيدي ؛ وفمي ملآن بالصراخ .. والعواء الاصم .

قلت : لو كان معي أخوتي . عشيرتي .. أخ ، تكاثرت حتى عمـت الأرجاء . ابتدأت الكلاب السوداء تطير فوقسمائي . قلت كلاب بجناحين ملأت الفضاء بهديرها وهي تمزق لحمي . كلاب سوداء تشبه الأشباح تطير فوق جسدي الممزق المحروث بأنيابها . ابتدأ جسدي يئن .

حاولت الصياح . لم استطع . داهمتني حبسة صوتية . اصيح . . اصيح . . الصوت المكتوم ابتدا ينبعث ويقوى وانا اصيح : يا الله . .

في الليل الطويل . . .

في تلك الليالي ، مايزال يتقلب في نومه على الانقاض . يتقلب على الفراش المزروع بالشوك . واخذ يصرخ بصوت قوي يشبه العواء :

ـ « عووووو . . عووو . . عووووو . . »

هزت الزوجة بيد حانية زوجها الذي يفرفح في نومه .

ـ « ما بك يا رجال . . هل عاودتك الكوابيس ؟ »

عندما وضعت الزوجة رأسها على الوسادة . سمعت صوت عواء مكتوم ينبعث من البيوت المجاورة . وخلال انين الليل . . تحولت انفاس الناس وشخيرهم الى عواء ينبعث من جميع الجهات .

★ ★ ★

من وزارة الثقافة صدر حديثاً

روما ـ فيلليني

الفن السابع (٤)

تاليف : فيديريكو فيلليني

تقديم : برناردينو زابوني ترجمة : نبيل الدبس

★ ★ ★

مذكرات بونويل

الفن السابع (٥)

تاليف : لويس بونويل ترجمة : مروان حداد

آفـاق المعـرفـة

مقدمة في علم البزر

يعرب نبهان

بشر فارس والدفاع

عن قيم الحضارة العربية

الاسلاميـة

جورج عيسى

مقدمة في علم الليزر

يعرب نبهان

مقدمة :

يعتبر الليزر من اهم منجزات هذا القرن ، فهو عبارة عن جهاز يصدر حزمة ضيقة متوازية ووحيدة من الأشعة تختلف عن الضوء العادي بعدد من الصفات المميزة ، مما يجعل استعمالها في هذه الأيام مفيداً وضرورياً لحل المشكلات المتنوعة التي يقف الضوء العادي عاجزاً امامها .

* يعرب نبهان : اخصائي في الالكترونيات ، يهتم بالبحث العلمي ويتابع كل ما يتعلق باختصاصه .

وتستخدم أشعة الليزر في الوقت الحاضر في مجالات متعددة كالصناعة والطب وطب الاسنان وفي قياس المسافات ودراسة التلوث البيئي وبنية الجزئيات وخواصها وفي الاتصالات وغيرها . وبالرغم من كثرة النواحي الايجابية التي تتصف بها أشعة الليزر فانها دعيت بأشعة الموت (Death Ray) فقد كانت مجرد خيال علمي فقط حيث ساد الاعتقاد انه يمكن استخدام هذه الأشعة الغريبة الصفات في تدمير الصواريخ العابرة للقارات والاقمار الاصطناعية المعادية . وتنفق مراكز البحوث العالمية أموالا ضخمة لبناء درع دفاعي ليزري مضاد لهذه الصواريخ . ومن الجدير بالذكر ان لاستخدام الليزر في انظمة الاتصالات الارضية والفضائية فوائد عظيمة ليس فقط في توجيه الصواريخ وانما ايضاً في ارسال واستقبال المعلومات وكذلك قراءتها وكتابتها . ان الجانب التدميري لهذه الأشعة يقابله جانب سلمي ومفيد للانسانية وهو الاستخدام الدقيق في عمليات الجراحة العينية والقلبية وتفتيت حصى الكلى والمرارة وفي لحام وثقب المعادن وفي الاتصالات الهاتفية . لقد تمت كل هذه الانجازات خلال العقود الثلاثة الماضية . اذ تم بناء اول جهاز ليزري عام ١٩٦٠ على يد العالم تيودور ميمان وزملائه في مركز البحوث العلمية التابع لشركة هيوز العالمية في كاليفورنيا ويتألف هذا الجهاز الأولي من قضيب من الياقوت (Ruby Rod) صنع محلياً ، ولف حوله مصباح وميضي انبوبي الشكل (Flash Lamp Tube) . لقد لاحظ هذا العالم وجود نبضات حمراء من هذا الياقوت أثناء تعرض هذا الأخير الى الومضات الضوئية من المصباح وكان ذلك باكورة فتح مجال طويل من الاختراعات والاستخدامات لليزر .

لم يكن اختراع الليزر مفاجئاً على الاطلاق في عام ١٩٦٠ ، لانه تم وضع المبادىء الاساسية للحصول على الأشعة منذ الحرب العالمية الأولى على يد العالم الفيزيائي الشهير آلبرت اينشتاين . الا ان نقص المعدات والتكنولوجيا مثل المرايا العاكسة والمواد الليزرية الفعالة قد ادى الى تأخر اكتشاف الليزر والحصول على هذه الأشعة المدهشة . ومع التطور



الشكل (١) العالم ميمان وهو يراقب انبعاث أول نبضة ليزرية حمراء من ليزر الياقوت

السريع الذي طرأ على التكنولوجيا بعد الحرب العالمية الثانية تم توفر كل المواد الضرورية لبناء أجهزة الليزر.

ولقد تم بناء عدة أجهزة ليزرية متنوعة ومختلفة تستخدم المواد الصلبة (الياقوت) أو الغازية (غازات XeF, HF, N_2, Co_2 ,...) أو السائلة (الزئبق ، المواد الصباغية) تعطي أشعة مرئية وغير مرئية وبأطوال موجية متعددة تمتد من الاشعة فوق البنفسجية حتى الاشعة تحت الحمراء البعيدة ، بحيث يمكن اختيار الشعاع المطلوب للتطبيق المراد اجراؤه .

تصنع أجهزة الليزر في الوقت الحاضر . بحجوم مختلفة فمنها جهاز الليزر الذي يكلف بالملايين من الدلاورات مثل الجهاز الذي يستخدم في الاندماج النووي (ليزر غاز الكربون ، ليزر النيوديميوم) ، ومنهاما يكون بحجم حبة القمح (ليزرات انصاف النواقل) ويستخدم في الشبكات الهاتفية .

مما تقدم نستطيع القول ان موسم قطف ثمار الليزر قد بدأ .



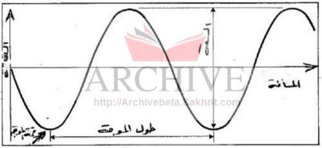
الشكل (٢) القد ظهر الليزر الأول مرة الى الجمهور بألوانه الزاهية في الجوقة الموسيقية لفرقـة (هو) حيث استخدم لانارة مكـان الحفل

اشعة الليزر نوع جديد من الضوء

يعتبر الضوء شكلا من اشكال الطاقة يتمتع بخصائص معروفة . والليزر ايضا هو نوع من أنواع الضوء له خصائصه الفريدة والعملية . ولكي نفهم وندرك خواص اشعة الليزر ، يجب علينا أن نعرف طبقـات الضوء العادي .

تتألف حزمة الضوء من سلسلة من الأمواج المتعاقبة كأمواج البحر. ولكل موجة طول يدعى طول الموجة (wave - ength) ، وهو المسافة

بين قمتي او بطني موجتين متعاقبتين . كما أن للموجة ترددا (Frequency) ، يتحدد بعدد الأمواج التي تعبر نقطة معينة خلال ثانية واحدة (أو يعبر عنه بعدد الدورات في الثانية) . تسير الأمواج الضوئية بسرعة ثابتة ، ولذا تعتبر المسافة التي تقطعها الموجة في ثانية هي طول الموجة مضروباً بعدد الأمواج التي تعبر في الثانية . وباعتبار ان سرعة الضوء ثانية وهي ٣ × ٨١٠ م/ثا ، فان تردد الموجة ينقص بازدياد طولها ، اي ان الترددات العالية تصاحب الأمواج القصيرة والعكس صحيح .

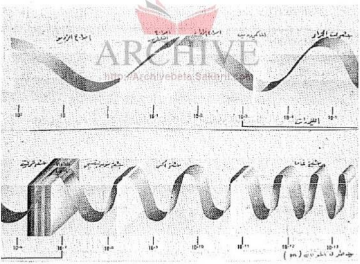


الشكل (٣) يصدر الضوء سلسلة من الامواج تسير بسرعة ثابتة قدرها ٣٠٠٠٠٠ كم / ثا وعندما يزداد تردد الامواج العابرة لنقطة معينة تتناقص المسافة بين قمم الموجة .

وتختلف الأمواج البحرية عن الأمواج الضوئية بنقاط متعددة . اذ تبتعد أمواج البحر عن بعضها البعض بمسافة بضعة أمتار ، وتنتشر بسرعة تقدرها عدة أمتار في الثانية ، اما الأمواج الضوئية فتطول موجتها حوالي نصف مايكرون (١٠٠٠٠٠ر. م) ؛ ولها تردد عال يقدر بحوالي ٥٫٠ مليون دورة في الثانية. وتوصف هذه الامواج بالامواج الكهرطيسية وذلك لاحتوائها على مكونات كهربائية ومغناطيسية . كما وتوجد بالاضافة الى امواج الضوء العادي الذي نراه بالعين المجردة والذي يشكل جزءاً

صفيراً من الطيف الكهرطيسي (Electro-Magnetic Spectrum) امواجا اخرى تمتد من امواج الراديو مروراً بالامواج القصيرة الدقيقة (Mircowave) الى الأشعة فوق الحمراء ، فالاشعة المرئية وفوق البنفسجية ، واشعة اكس ، ثم الى اشعة غاما والاشعة الكونية ذات الامواج القصيرة جداً .

ومن المفيد ان نذكر ان اجهزة الليزر لا تعطي كلها ضوءاً عادياً مرئياً حيث يمكن صنع ليزرات تنتج اشعة تتراوح اطوال موجاتها من مليمتر واحدة الى ٠٠١ر. من المليمتر . هـذا ويقع بعض من هـذه الامواج خارج نطاق رؤية العين البشرية (الشكل ٤) .



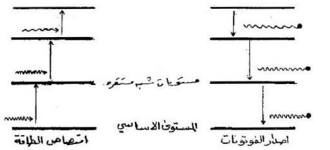
الشكل (٤) الطيف الكهرطيسي ويشـمل اشـعة الليزر وموجاتها المرئية واللامرئية .

ان الضوء الصادر عن الليزر يوصف بنفس الطريقة التي يوصف بها الضوء العادي . فلشعاع الليزر طول موجة وتردد محددان كما هو الحال في الضوء العادي ، الا أن الليزر خواص اضافية اخرى تتعلق بالطريقة التي تصدر بها الجزئيات والذرات الاشعاعات الليزرية .

الضوء الصادر عن الذرات والجزئيات

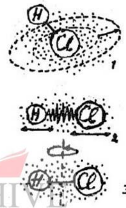
عندما تثار الذرات أو الجزئيات بالحرارة أو الضوء أو الكهرباء ، فانها تصدر نوعا خاصا من الاشعاعات تختلف باختلاف طبيعتها وتركيبها . لذا يعطي كل نوع من الذرات او الجزئيات عند اثارتها اشعاعات ذات اطوال موجية مختلفة . ويعتبر الضوء الاصفر الزاهي الصادر عن مصباح الصوديوم مثالا نموذجيا عن اصدار الذرات المثارة . يحوي هذا المصباح على ذرات الصوديوم التي تكون في الحالة العادية مستقرة ومتوضعة في المستوى الاساسي للطاقة (Ground State) . وعندما تثار هذه الذرات بالانفراغ الكهربائي (Electric Discharge) فانها تصعد الى مستويات عليا بعد سلسلة من الخطوات تكون فيها في وضع شبه مستقر (Metastable State) وتعود هذه الذرات المثارة بسرعة (خلال جزء صغير جدا من الثانية) الى وضعها الطبيعي مطلقة الطاقة المكتسبة اثناء اثارتها بشكل ضوء (فوتونات) . الشكل (٥)

الشكل (٥) طريقة امتصاص الطاقة واصدار الفوتونات في الذرات



يتعلق طول موجة الاشعاع الصادر بفرق الطاقة بين المستويات الدنيا والعليا . فكلما كان الفرق كبيرا قصر طول الموجة الصادر والعكس صحيح . وعادة تكون مستويات الطاقة في الذرات بعيدة بعض الشيء عن بعضها ، لذا يكون للضوء الصادر عنها تردد عال وطول موجة قصير . ويدل هذا على ان المصابيح او اجهزة الليزر التي تستخدم الذرات تنتج اشعة ضوئية تقع في المجال القريب من الاشعة الحمراء او المرئية او الاشعة البنفسجية وفوق البنفسجية من الطيف الكهرطيسي . ويعتبر اللون الاصفر البرتقالي الصادر عن مصباح الصوديوم مثالا نموذجيا على ذلك .

تتألف الذرة من نواة مركزية تحوي على بروتونات ونترونات وندور حولها في مدارات معينة الكترونات سالبة . فعند اثارة الذرة ، يقفز الالكترون من مدار او مستوى الى مدار آخر نتيجة اكتساب الطاقة ، ويعود بعدها وخلال زمن قصير جدا الى مداره الاصلي المستقر مطلقا الطاقة المكتسبة بشكل فوتونات . ان ما يحدث لالكترونات الذرة يحدث تماما لالكترونات الجزئيات التي يمكن اثارتها لتعطي اشعاعات ذات تردد عال مثل الضوء . هذا وتتميز الجزئيات بأن لها مستويات أخرى غير المستويات الالكترونية تتعلق بالطريقة التي تتحرك بها ذرات الجزئيات بالنسبة لبعضها البعض . اذ يمكن للذرات ان تتحرك باتجاه أو بعيدا عن بعضها البعض (الحركة الاهتزازية Vibration Mation) ، أو أن تدور حول بعضها البعض (حركة دورانية Rotational Motion) . وتكون الطاقة المحتواة في الحركة الاهتزازية اقل من الطاقة في المستويات الالكترونية . أما الطاقة في الحركة الدورانية فاقل بكثير من الطاقة الاهتزازية والالكترونية . لذا تقع الاشعة المتعلقة بهذه المستوياتالدورانية في مجال الاشعة فوق الحمراء من الطيف الكهرطيسي . الشكل (٦)



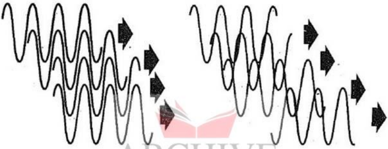
الشكل (٦) يمثل جزئية كلور الهيدروجين ومستويات الطاقة الثلاثة :

١ ـ المستويات الالكترونية
٢ ـ المستويات الاهتزازية
٣ ـ المستويات الدورانية

الليزر ضوء خاص

عندما تصدر ذرة او جزئية اشعاعات،فانها تعطيذلك امابشكل نبضي (Pulsed) او بشكل مستمر (a/w) . وباعتبار ان للاشعاعات الصادرة طول موجة وتردد ثابتين فانه يمكن تصور النضبة الليزرية أو الشـعاع الليزري المستمر بمثابة قطـار من الامواج على شـكل رزمة موجية أو فوتونات . وفي المصباح العادي الكهربائي تطلق كل ذرة فوتوناتها حسب طريقتها وتفعل ذلك بشكل مستقل عن الذرات الاخرى . تسمى هـذه الطريقة في اصدار الفوتونات بالاصدار العفـوي التلقائي (Spontaneous Emission) . ومعنى هـذه الطريقـة أن الأمواج الفردية الصادرة عن كل ذرة ليست متزامنة ومترابطة مع الامواج الاخرى الصادرة مـن ذرات أخرى ، بل تختلط معها مما يؤدي الى تشوه في طول موجة الضوء الصادر . الشكل (٧)

أما في حالة الليزر ، فتصدر الذرات فوتوناتها المتطابقة في طول الموجة وتكون الامواج مترابطة في الزمان والطور . يدعى مثل هذا الضوء بالضوء المترابط (Coherent light) .



آ ـ الضوء العادي اللامترابط ب ـ الضوء الليزري المترابط

الشكل (٧) مقارنة بين الضوء العادي والضوء الليزري

ويكمن الفرق ايضا بين جهاز الليزر والضوء العادي في عدد الذرات التي تحتل المستويات العليا . ففي المصباح العادي تصل بعض الذرات عند اثارتها الى المستويات المنخفضة ، في حين يصل القليل منها الى المستويات العليا . ان فترة بقاء هذه الذرات في تلك المستويات المثارة صغيرة جدا (جزء صغير من الثانية) ، حيث تعود بعدها الى المستوى الادنى مطلقة طاقتها بشكل ضوء . اي انه في لحظة معينة معطاة يكون عدد الذرات في هذه المستويات الدنيا اكبر من عددها في المستويات العليا. أما في حالة الليزر فالحالة مختلفة تماما حيث تنتقل الكثير من الذرات او الجزئيات أثناء اثارتها الى المستويات العليا . وعندما تصل الى مستوى شبه مستقر تكون فيه بحاجة لعودتها الى المستويات الاخرى بسرعة

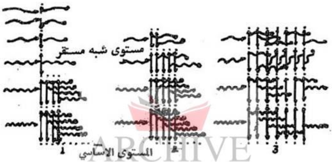
عالية . أي انها تبقى في هذه المستويات لفترة اطول بحيث يكون عددها في لحظة معينة اكبر من عددها في المستويات الدنيا . وعندما تتم اثارة عدد كبير من الذرات الى المستوى شبه المستقر ، فعندئذ يبدأ عمل الليزر . ومن هنا نستطيع القول ان شرط حدوث الليزر هوتحقيق ما يسمى بحادثة الانقلاب العكسي في عدد الدورات او الجزئيات (Population Inversion) .

لناخذ الحالة التي تثار فيها مادة الليزر الى المستوى شبه المستقر ، تهبط كل ذرة بسرعة الى المستوى الادنى مطلقة طاقتها بشكل فوتون . ثم يرتطم هذا الفوتون مع الذرة الاخرى المجاورة وهي في هذا المستوى اللامستقر ، ويجبرها او يحرضها او يحثها لتفقد طاقتها وتعود الى مستواها السفلي معطية فوتونا جديدا مطابقا للفوتون الاول من حيث طول الموجة والتردد . يسير الفوتونان مع بعضهما البعض بنفس الاتجاه والطور ويصطدمان ذرات اخرى لتعطي فوتونات جديدة مطابقة لهما . تدعى هذه الطريقة التي تعطي بها الذرات هذه الفوتونات بطريقة الاصدار القسري او الحثي (Stimulated Emission) .

تتكرر العملية السابقة عدة مرات بحيث يتولد شلال او جدول من الفوتونات المتطابقة في الطراز والموجة ، وتتعزز وتتضخم (يزداد عددها) هذه الفوتونات أثناء المرور في مادة الليزر بحيث تتكون اشعاعات مضخمة تشكل الليزر الذي يعني تضخيم الضوء بالاصدار القسري للاشعاعات ومعناها بالانكليزية :

« Light Amplification by Stimulated Emission of Rodition»

ومن هنا فان كلمة الليزر (Laser) مشتقة ومأخوذة من الاحرف الاولى للكلمات الانكليزية السابقة ، وان عملية الاصدار القسري هي الاساسية في الحصول على اشعة الليزر (الشكل ٨) .



الشكل (٨) العمليات الاساسية الهامة في الحصول على اشعة الليــزر

اثارة مادة الليزر

تعتبر عملية تضخيم الضوء من أهم خواص الليزر . ولكي نحصل على اعظم قيمة له ، يجب اثارة اكبر عدد من الذرات او الجزئيات ومن ثم ضمان عملية قسـرها وحثها لاصـدار طاقتها في الوقت المناسب . ويتطلب هذا العمل وسيلة فعالة لاثارة مادة الليزر الفعالة . هذا وتتوفر مواد عديدة تعطي ليزرا وتكون كما نوهنا سابقا صلبة او غازية أو سائلة. لقد استخدم العالم ميمان في ليزره الاولي قضيبا من الياقوت يحـوي

جزءا صغيرا من ذرات الكروم التي تعطي عند اثارتها ضوءا ليزريا احمر اللون . أما الليزرات ذات الاستطاعة العالية فتستخدم غالبا غاز أوكسيد الكربون او الغازات الكيمائيــة مثــل الفلور والهيدروجين ، أو مــادة النيوديميوم .

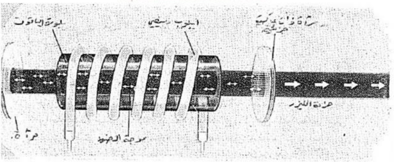
تثار مثل هذه المواد بطرق متنوعة ومختلفة ، وتعتبر عادة طريقــة الاثارة بالانفراغ الكهربائي اكثرها شيوعا واستخداما في الليزرات الغازية. ويمكن ايضا ان تثــار الغازات بشــكل اكثر فعالية بواســطة التفاعلات الكيميائية . ويتم ذلــك بمزج غازين مختلفين ينفجران عندما يتقابلان بحيث ينتج عن هذا الانفجار مركب كيميائي جديد يستخدم في الليزرات ذات الاستطاعة العالية مثل ليزر فلور الهيدروجين (HF Lazer) الــذي له تطبيقات واسعة في المجال المدني والعسكري . كما تستخدم المصابيح الضوئية العادية الساطعة في اثارة الليزرات السائلة والصلبة بالاضافة الى استخدام انابيب الوميض التي تعمل بنفس طريقة الحبابات الوميضية الفوتوغرافية . وتثار بعض انواع الليزر السائلة باستخدام ليزرات أخرى لتعطي اطوال موجيــة مختلفة حيث يســتعمل ليزر النتروجين وليزر الاكســمر لاثارة الليزر الصباغي . وهنا بعض البلورات (انصاف النواقل) التي تعطي أشعة ليزرية عند مرور تيار كهربائي عال خلالها .

الحصول على الاشعة من جهاز الليزر

عندما يتم اثارة الذرات او الجزئيات النشطة في مادة الليزر فانه من الضروري ان نحصل على اكبر كمية من ضوء الليزر . ويعني هذا انــه عندما تصدر ذرة ما أو جزئية فوتونا فيجب ان يحرض ويحث اكبر عدد ممكن من الذرات لتصدر فوتونات متطابقة . وتتم بهذه الطريقة فقط عملية التضخيم الليزري ففي حالة الليزرات الصلبة تكون المادة الليزرية بشكل قضيب وفي حالة الليزرات الغازية والسائلة توضع المادة الفعالة ضمن انبوب اسطواني الشكل يشبه المصباح الوميضي . ويكمن الاختلاف بين

هذا المصباح والليزر في كون الضوء الصادر عن المصباح ينتشر من خلال جوانبه بينما يعطي الليزر ضوءه واشعته بشكل حزمة تبزغ من احدى نهايتيه .

تقفز الفوتونات داخل الليزر في كل الاتجاهات ويعبر بعض منها الى الجدران الجانبية لتضيع فيها . ولكي نحصل على اكبر عدد من الذرات المثارة يجب ان نحافظ على بقاء شعاع الليزر داخله . ويتم ذلك باستخدام مرآتين توضعان عند نهايتي المادة الفعالة او خارجها ، وتقومان بعكس الضوء الوارد عليها . هذا وتسمح احداها لجزء من الاشعة بالمرور خلالها . وتتحرك الفوتونات ذهابا وايابا عدة مرات بين المرآتين بحيث يتم اثارة عدد كبير من ذرات المادة الفعالة . ويغادر جزء صغير من هذه الفوتونات عبر المرآة الشفافة بشكل شعاع ليزري خارج الجهاز كما في الشكل (٩) .



الشكل (٩) الليزر الصلب لمادة الياقوت وطريقة اثارته ومسير شعاع الليزر داخله وخارجه

قد يبدو مدهشا أن ندع جزءا صغيرا فقط من شعاع الليزر يخرج من الجهاز في حين اننا نتحدث عن الاستطاعة العالية الضرورية في التطبيقات المتعددة !!. ويكمن السر في ذلك في ان تقوم الاشعة المتبقية داخل الجهاز باثارة الذرات وبالتالي اعطاء اعلى قيمة للاستطاعة . هذا وتعطي اغلب الليزرات الفعالة ربع طاقتها الداخلية فقط بشكل مردود واستطاعة خارجية مفيدة . أما الطاقة المتبقية المفقودة فهي الثمن الرخيص المراد دفعه من اجل الحصول على هذه الاشعة الليزرية المثيرة والمدهشة ذات الخواص النوعية والفريدة .

حزمة اشعة الليزر متميزة :

نوهنا سابقا انه عندما تحرض مادة الليزر بواسطة مصدر خارجي (حراري كهربائي ......) فانها تولد اشعة ذات طول موجة وتردد محددين ويعرف طول موجة شعاع الليزر بحسب الطريقة التي يبنى بها الجهاز . ينتقل الشعاع الليزري بين المرآتين وينتشر في الاتجاهات المتعاكسة وذلك عندما تتقابل أمواجه مع بعضها البعض مما يؤدي الى تداخلها عندما لا تكون متوافقة في الطور . ولكي نضمن توافق الاشعة في الطور فمن الضروري ان تكون المسافة بين المرايا مساوية لعدد صحيح من اطوال الموجة .

ان وضع المرايا بهذه الطريقة له ميزة ايجابية اخرى بالاضافة الى دورها في انعكاس الاشعة وتضخيمها . فالمواد الليزرية تعطي ليس فقط طول موجة واحدة بل عدة أطوال موجية . إلا انه يجب اختيار طول موجة واحدة بدقة حيث يتم ذلك بضبط المسافة بين المرآتين المتوضعتين في نهايتي جسم الليزر . وبعبارة اخرى انه يمكن توليف الترددات (أي الاطوال الموجية) التي تعطيها اشعة الليزر ضمن مجال عريض (Tune) مما يعطي الليزر اهمية كبرى من حيث التطبيقات التي تحتاج الى توليف في التردد كالتطبيقات العسكرية وغيرها . هذا وتعتبر حزمة الليزر المترابطة ذات طول الموجة المحددة وسيلة مفيدة في قياس المسافات بدقة عالية .

يتميز ضوء الليزر أيضا بالضوئية العالية (Brightuess) ويعـود سبب ذلك الى تضخيمه عدة مرات قبل ان يغادر الجهاز . والحصول على مثل هذا الضوء الساطع والناصع ندع الشعاع يقسوم بانعكاسات متتالية على طول المادة الفعالة الليزرية ؛ وبالتالي يعطي الجزء من الضوء الموازي لمحور الليزر القدرة والاستطاعة المفيدة ، ان ذلك يعني ان الحزمة تخرج من الجهاز بشكل قنوات تماما بحيث يمكن اسقاطها وتوجيهها الى مسافات بعيدة وبخسارة طفيفة . أضف الى ذلك ان جودة اشعة الليزر يجعل من الممكن تركيزها في بقعة صغيرة جدا بحجم رأس الدبوس وبدقة عالية اكثر بكثير من الضوء العادي .

التحكم بخرج الليزر

تعطي معظم أجهزة الليزر اشعة مستمرة متواصلة ، بينما يعطـي البعض الآخر أشعة بشكل نبضات قصيرة . وتعتبر الليزرات النبضية اكثر استطاعة وفعالية من الليزرات المستمرة لأن استطاعة الليزر تجمع كلها في نبضة عملاقة تطلق في زمن اقل من جزء من الف مليون من الثانية ومن الجدير ذكره ان هذه الليزرات النبضية تصنع ايضا مـن نفس المواد المستخدمة في اجهزة الليزر ذات الاشعة المستمرة . وفي هـذه الحالة يتم التحكم بخرج (مردود) الليزر عن طريق التأكد من عدم بزوغ او خروج أي شعاع او ضوء حتى تتم اثارة المادة الفعالة بشكل كامل بحيث يسمح عندئذ للضوء الليزري بالانبعاث والخروج من الليزر بشكل انفجار كثيف وحيد .

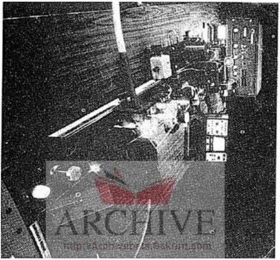
ان الأشعة الصادرة من الليزرات النبضية المسيطر عليها يمكن ان تضغط خلال زمن قصير جـدا ١/١٢١٠ من الثـانية) . وفي هذه الحـالة تصنع هذه الليزرات لتعطي مستويات عالية جدا من القدرة مثل ليـزر النيوديميوم وليزر غاز الكربون . فمثلا تعطي بعض الليزرات طاقة عظمى اكبر من مردود كل المحطات الكهربائية في العالم . ان وجود مثل هذه الطاقة العالية من شأنه ان يغير من سلوك المواد بشكل كامـل ، حيـث

يستطيع الليزر تبخير المواد او تفجيرها بشكل رائع وممتاز . ولهـذه الليزرات تطبيقات هامة في المجال العسكري التطبيقي وفي المجال المدني خاصة في الاندماج النووي الليزري .

وهناك ظاهرة اخرى اقل درامية ولكنها على درجة من الاهمية مثل سابقتها وهي ان بعض المواد تقوم بامتصاص اشعة الليزر ذات المستويات المنخفضة من الطاقة وذات الخواص المعنية لتصدر اشعة ليزرية باطوال موجية اقل من الأولى . وتسمى عملية تحويل اشعة الليزر من طول موجة معينة الى طول موجـة اخـرى بعمليـة التوليد التوافقي (Harmonic Generation) ، ويمكن بهذه الطريقة انتاج والحصول على اطول موجية تعادل نصف او ثلث طول موجة الليزر الاصلي (اي لها تردد ضعفي او ثلاثمرات تردد الموجة الاصلية) . فمثلانستخدم ليزر الياك (YAG Laser) الذي يعطي اشعة بطول موجة ١٫٠٦ مايكرومتر للحصول على اشعة ليزرية بطول ٥٣٢ نانو متر . ان لمثل هذه الطريقة فائدة كبرى في الحصول على هذه الأشعة والاستفادة منها في تطبيقات هامة خاصة الكيمائية .

ان البحث في استكشاف ليزرات جديدة يسير بخطوات سريعة خاصة وان اكتشاف مواد جديدة تصدر اطوال موجية مختلفـة يزيد من طرق استثمار اشعة الليزر . الا ان المحاولات الجادة اتجهت نحو اختراعها اجهزة ليزرية تعطي اشعة فوق بنفسجية ذات تردد عال وكذلك ليزرات اشعة اكس وليزر الالكترونات الحرة . والحصول على هذه الاخيرة ليس امراً سهلا ولكن الجهد المعروف لهذه الغاية ليس قليلا .

وانصرف اهتمام الباحثين ايضاً الى تصميم اجهزة الليزر المؤلفـة (Tunable Lasers) ويتم ذلك باستعمال خاصتين هامتـين لمـواد محددة اولهما : ان مستويات الطاقـة في بعض الذرات والجزيئات يمكن ازاحتها في حقل مغناطيسي . لذا فعند وضع مادة الليزر الحاوية على هذه الذرات في حقل مغناطيسي يمكن تغيير شدته ، فان طول موجة الليزر يتغير ضمن مجال واسع . ولهذه الظاهرة فائدة كبيرة في دراسة سلوك المواد لان الليزر المؤلف يمكن استعماله لمسح صفات هذه المواد وبدقة رائعة .



الشكل (١٠)

تمتص بعض الاصبغة اشعة ليزرية بطول موجة معينة وتصدر اشعة بطول موجة مختلفة . وتيار الليزر الصباغي بليزر الارغون او النتروجين ليعطي مجالا واسعاً من اطوال الموجة . ويؤلف هذا الليزر ليعطي طول موجة محدد ويستخدم في الهيلوغراف ودراسة الذرات اما الخاصة الهامة الأخرى فتتعلق ببعض السوائل التي بمقدورها اصدار أشعة ضمن مجال واسع من اطوال الموجة . لذا يمكن بناء ليزر مؤلف باستخدام هذه السوائل ووضعها ضمن تجويف الليزر بحيث يمكن تغيير هذا التجويف (بتغيير المسافة بين المرايا) مما يؤدي الى تغيير في حجم السائل . هذا

وبتغيير حجم تجويف الليزر يمكن تغيير طول موجة الشعاع الصادر من الليزر والحصول على طول موجة مطلوبة .

الخاتمة :

ان الذي كتب أعلاه غيض من فيض . فالبحوث والمجلات والدراسات والكتب التي تهتم بالليزر أصبحت واسعة الانتشار في كل دول العالم نظراً لاهتمام الباحثين ورجال المعرفة بهذا الموضوع الذي لا يمكن حصر تطبيقاته . وحري بنا ان نتابع ما يحدث في الاوساط العلمية والمعرفية وان ننقلها الى المهتمين بالمعرفة والبحث العلمي بأسلوب مبسط ليتمكن الكثير من فهمه ومتابعته . فالليزر أصبح موضع اهتمام الكثير ليس فقط المهتمين به كعلم تطبيقي وانما اولئك الذين يسعون لزيادة معارفهم . وانني آمل انني وفقت في عرض الملامح الاولية البسيطة التي ينطلق منها هذا العلم والمستقبل امامنا لعرض كل شيء حول هذا الموضوع خاصة من الناحية التطبيقية .

المراجع والبحوث :

- مجلات ليزر فوكس للاعلام ١٩٧٥، ١٩٨٠، ١٩٨٥ التي تصدر في امريكا وافرعها في اوروبا.
- مجلات انظمة تصميم الاجهزة الالكترونيات ـ الضوئية ١٩٨٢ ، ١٩٨٠ .
- منشورات للمؤلف في مجلات عربية ومحلية .
- كتاب مقدمة في علم الليزر للكاتب العلمي « لينينغ » الصادر عن دار نشر ماكرورهيل بامريكا عام ١٩٧٧ .

بشر فارس
والدفاع عن قيم الحضارة العربية الاسلامية

جورج عيسى[*]

بشر فارس وحركة الاستشراق : في مقالة بمجلة (المكشوف) يعرض بشر فارس لحركة الاستشراق في مصر(١) بالمعنى المتواضع عليه في الدوائر العلمية الافرنجية ، وخاصة حول (مسائل الاسلام وشؤون العرب) فينوه بالجهود القليلة المبذولة في هذا المجال .

---

* جورج عيسى : باحث من سورية ، يهتم بالشؤون التربوية والاجتماعية .

(*) ولد بشر فارس في مصر عام ١٩٠٦ من اسرة لبنانية الاصل ، وتوفي بالقاهرة في ٢١/ شباط / ١٩٦٣ .

(١) بشر فارس (الاستشراق في مصر) . المكشوف ١٠ يوليه ١٩٣٩ ص ١٦ .

ويستعرض ما نشر من مباحث في مجلات الاستشراق ودائرة المعارف الاسلامية الخارجة في هولندا ، وما ألقي في مؤتمرات المستشرقين باللغات الافرنجية ، وما انشىء من كتب نقلت الى الفرنسية او اخرجت في اللغات الفرنسية والانغليزية والالمانية ، نزلت عند المستشرقين منزلة المراجع ، وما يبذل في مجال (المشرقيات) في الازهر ودار العلوم والجامعة المصرية من جهود لا تكاد تذكر ، ثم يقول بصدد اخراج مجلة موقوفه على المشرقيات « أما مصر وهي مصر ، لا تخرج باللغة العربية مجلة موقوفةعلى المشرقيات ، حتى المباحث التي تتصل بالعرب والاسلام لا تظفر بمجلة خاصة » . ويأمل أن تصدر كلية الآداب « مجلة علمية صرفة يرجع اليها المستشرقون في أوربا وغيرها بقدر ما نرجع الى مجلاتهم ، فيحصلوا علينا كما حصلنا عليهم » ويهيب بالشباب المصريين المشتغلين بالمشرقيات مواصلة الجهد في التأليف باللغة العربية الى جانب اللغات الاجنبية ، ويرجو أن يفسح لهم في سبيل ذلك « حتى يتهيأ لمصر ان تصبح مركزا من مراكز الاستشراق المنظور اليها . »

وفي مقالة له حول مؤلفات الغربيين في شأن الشرق العربي على تعاقب الزمان(٢) يستعرض بشر فارس اسباب هذا التأليف منذ بني امية وبني العباس ، فيرى انها في البداية كانت تقوم من أجل تعرف الروم اعداءهم او جيرانهم ، كما أن رحلاتهم من القرن الحادي عشر الى القرن الرابع عشر كانت في سبيل العلم . اما اطراد هذه الرحلات من القرن الثامن عشر فتقوم دوافعها على المغامرة والتجارة والتنقيب . ولكن كثيرين من المنقبين كانوا بعيدين عن التدقيق والتحري امثال بالكريفز وهو انغليزي من اصل يهودي ، وفيهم من مال الى التمويه والتنميق مثل الشاعر الفرنسي لامرتين . وجاء اكثر تأليف هؤلاء الغربيين ـ الى عهدنا هذا ـ « تصور الشرق العربي او الاسلامي بريشة يغلب عليها التوهم او التصنع او الميوعة » .

(٢) بشر فارس : حديث اذيع من راديو الشرق الادنى (بيروت) ثم نشر بعنوان (اتجاهات التأليف الغربي في الشرق العربي) في مجلة الاديب ع شباط ١٩٤٦ .

واذا ما تركنا المؤلفات الادبية والانشاء التخيلي فان مؤلفات الغربيين في باب الاستطلاع العمراني ــ ويعني به ما يشمل الثقافة والسياسة والدين واللغة وما الى ذلك ــ تتردد بين الجودة والرداءة او بين الصدق والزيف ، بسبب جهل المؤلف او ميله مع الهوى ، ويرى انه ينبغي لنا ان نطرح ما كان رديئا منها ، وأن ننقض ما كان مزيفا .

في الحضارة العربية (الاخلاق العربية والقيم الاسلامية) : لما كان كتاب بشر فارس (العرض عند عرب الجاهلية) وهي الاطروحة التي قدمها للحصول على الدكتوراه من باريس . يتعرض لحياة العرب الاجتماعية في الجاهلية ، فقد كان من الطبيعي ان يراجع اقوال المستشرقين فيما يخص موضوعه ، لذلك عرض لآراء بعضهم ممن اخذوا بعض المفاهيم على غير مدلولاتها ، ونظروا الى بعض القيم على غير ما تعنيه ، ونسبوا الى العربي ما ليس فيه ، فعمل على مناقشتها وتفنيدها ، وانتهى الى مخالفتها بما لديه من ادلة واسانيد . وكان من هؤلاء كبار المستشرقين المعروفين : دومامبين ولامنس وغولدتسيهر .

سنقف أولا عند خصم عنيد منهم ، هو الاب لامنس(٣) الذي تتبع بشر فارس تآليفه عن العرب « تتبع من لا يعرف الهوادة ولا التواني ، وبيان ذلك انني اخذت عليه تحامله على الاسلام واستخفافه بالعرب ، ثم شرت الى سقطاته في الترجمة وأوهامه في التعليل ، ونبهت الى اضطراب مصادره »(٤) فما كان من الاب المستشرق المقيم في بيروت والكاتب في

٣) هنري لامنس : بلجيكي الاصل ، ولد عام ١٨٦٢ وقضى اكثر عمره في لبنان بعد ان تلقى علومه في كلية القديس يوسف ودخل الرهبنة اليسوعية . وفي عام ١٩٠٢ عهد اليه بتدريس التاريخ العربي في (الجامعة) المذكورة . له مجلدات ضخمة بالفرنسية في البيئة الاجتماعية لعرب الجاهلية وفي التاريخ الاسلامي . توفي في بيروت عام ١٩٣٧ . كان من اشد المستشرقين تعصبا على الاسلام .

٤) بشر فارس (العرض عند عرب الجاهلية بين الاب لامنس المستشرق وصاحب الكتاب) المقتطف ع يونيو ١٩٤٢ ص ٧٦٦ .

مجلة (المشرق) الا ان نشر مقالة نقدية لكتاب (العرض عند عرب الجاهلية) في عدد يوليو ١٩٣٣ من هذه المجلة ، فيها الكثير من مواضع النكير والغمز ، منها طريقته « التي تضطرب بين النجاح والفشل » في تفنيد آراء الدكتور طه حسين حول الشعر الجاهلي ، كما اخذ عليه رجوعه الى الحديث النبوي « الذي يعده موضع نظر بل محل شك » وانه لا يستند في اكثر قياساته الا الى كتاب او اثنين من مؤلفات العرب « فضلا عن أن كثيرا من الاستنتاجات لا تركز على أس متين » وان الكتاب « لابأس به في انشائه الفرنساوي على الغالب » .

وعندما رد عليه بشر فارس ابى ان ينشر رده في مجلة المشرق « بل علق عليه تعليقا مضطربا ، فاردفه برد آخر كان خطه خط الاول ، وعندئذ نقل لنا بشر في مجلة (المقتطف) عدد يونيو ١٩٣٤ ما دار بينه وبين الاب لامنس ، مفندا اقواله(٥) وموضحا ان الرجل نقم عليه دفعه بعض نظرياته واقواله في العرب والاسلام ليقول له بعد ذلك « وعندي ان الاولى بالاب لامنس ان ينازلني في الميدان الذي جلت فيه فيطرقني والحجج المواضي بين يديه ، فان العلم لا يدفع الا بالعلم ، وان بدا للاب لامنس أن يجادلني بعد هذه فليبادر ـ بادىء بدء ـ الى التنصل مما رميته به ، وليسع سعيه في رد الاوهام المختلفة التي نسبتها اليه من طريق علمي » .

وحول التفرد والتماسك عند العرب يتعرض دومامبين ولامنس لاخلاق العربي ، فيقول الاول في كتابه (العالم الاسلامي) الصادر في باريس عام ١٩٣١ ان العربي الجاهلي كان انانيا همه نفسه ، وان العربي الموتور كان يغتال القاتل لياخذ منه ثاره ، ويرى لامنس في كتابه (مهد الاسلام) الصادر في روما عام ١٩١٤ أن العربي مفرط في الفردية او (التفرد) « بمعنى أن ينقبض الرجل عن جماعته ، قبيلة كانت أو امة ، ويجعل همه نفسه » . ميال الى الانزواء ، فهو عنده حيوان غير مستأنس ، ولا سبيل

---

(٥) يمكن الرجوع الى مجلة (المشرق) ع نوفمبر ١٩٣٣ وفيه تعليق لامنس على رد بشر فارس .

القديمة والمحفوظات الفنية القيمة للعثور على ما هو جديد وطريف »(٢٠) بما يخدم غرضه ، وبالتالي ليوصل عصارة جهده الى عالم الغرب ، ويقف في وجه من يقلل من شأن الحضارة العربية او يستهين بها او يشيح بوجهه عن تراثها الزاخر وعطائها المبدع .

واقع الأدب المعاصر ، والتعريف بالنهضة الثقافية : كان على بشر فارس ان يعرّف الغرب بادبنا العربي المعاصر . ان يبحث في طبيعة هذا الادب ، ويقدّم صورة صادقة ـ دون اي زيف اومواربة ـ لما يعترض الكاتب العربي من مصاعب مختلفة ، فعرض ذلك في مقالة مسهبة ، نشرتها له بالفرنسية (مجلة الدراسات الاسلامية)(٢١) عام ١٩٣٦ .

رأى ان هذه المصاعب التي تقف في وجه الابداع الفكري تتمثل بالنقاط التالية :

- سوء اختيار الالفاظ ، وما يلحق ذلك من نقص في المصطلحات العلمية والفنية والفلسفية الحديثة .
- ظاهرة تقليد القدماء ، والتكلف بالاساليب الانشائية .
- فقدان الحرية في ظل النظم السياسية والاجتماعية السائدة .
- الحيرة والتردد بين الحضارتين العربية والاوربية .

ولم يقف بشر عند عرض هذه الصورة السالبة للأدب العربي المعاصر ، بل عرض في القسم الثاني من رسالته ، لهذه النهضة التي تشهدها الامة في مناحي الثقافة والوان الادب ، وتحدث عمن تخطى هذه

(٢٠) صديق شيبوب (الفن القدسي لبشر فارس) الاديب ع سبتمبر ١٩٥٥ ص ٦١ .

(٢١) تقع الرسالة في اربع وعشرين صفحة من القطع الكبير بعنوان (المصاعب اللغوية والثقافية والاجتماعية التي تعترض الكاتب العربي ولا سيما في مصر . وقد عرضت مجلة الهلال خطوطها العامة في ع يناير ١٩٣٨ .

العقبات ، وعمن ساهم ويساهم في هذه النهضة . فأورد في استقصائه عـدداً كبيراً « من الكتاب والشعراء والعلماء ... والكتب والصحف اليومية والاسبوعية .. وما لكل منهم من أثر »(٢٢) .

وفي عـام ١٩٣٨ يلقي بشر فارس في المؤتمر العشرين للمستشرقـين المنعقد في (بروكسل) محاضرة بعنوان (مجرى الأدب الحديث في مصر لسنة ١٩٣٨)(٢٣) وهي دراسة نقـدية كاشفة ، استعرض فيهـا ستة مؤلفـات ادبية وتاريخية هي : (منزل الوحي ، على هامش السيرة ، سارة ، في الطريق ، سندباد عصري ، عصفور من الشرق) وتلمس من خلال نقده « مقدار الازمة التي يعانيها الشرق العربي وفي طليعته مصر ، من خلال الحالات الذهنية والنفسانية والثقافية والإرادية »(٢٤) .

ولكن إذ يعرض احد المستشرقين الفرنسيين للعرب والأدب العربي في كتاب له حول سير الحوادث في البلاد العربية (فيما بين ١٩٣٠ و ٣٣) ينشر بشر فارس نقده كتاب (لويس جوفليه) بالفرنسية في مجلة (العالم الاسلامي) الالمانيـة ، ويرد عليـه بهدوء قائلا إن مطالبـة مصر بالغاء الامتيازات الاجنبية ليس مظهراً من مظاهر بغض الاجانب ـ كما يرى ـ إنما يرجع الى حقوق المساواة والكرامة القومية . ثم يبسط له فضائل أدبنا الحديث رداً على قوله إن التفكير العربي الحديث حقـير الشأن ، ويستعرض في ذلك اعلام الفكـر والأدب امثال خليل مطران والزهاوي والريحاني وطه حسـين وجبران ونعيمة والاب انستاس الكرملي والعقاد وهيكل والمازني ، ويحدثه عن خصائص كل منهم(٢٥) .

(٢٢) المقتطف ع فبراير ١٩٢٨ ص ٢٥٤ .

(٢٣) نشرت المحاضرة فيما بعـد في مجلة (القاهـرة) التي كان يشرف على اخراجهـا المستشرق (غاستون فييت) عدد اغسطس (آب) ١٩٤٢ .

(٢٤) المقتطف (حول مؤتمر المستشرقين) ع نوفمبر ١٩٣٨ ص ٣٨٣ . انظر ايضا المقتطف ع يوليو ١٩٤٣ ص ١٩٦ .

(٢٥) المقتطف (الرد على مستشرق) ع . مارس ١٩٣٨ ص ٣٥٠ .

ولا ينسى بشر ان يعرّف بأعلام الادب العربي المعاصر او يتحدث عن آثارهم كلما جدّت مناسبة او حادثة ، فهو في العام الذي فقدت فيه العروبة علماً كبيراً من أعلامها (أحمد زكي باشا) ١٨٦٦ — ١٩٣٤ ينشر مقالا مسهباً جامعاً في (مجلة البحوث الاسلامية) الصادرة في باريس ، يتحدث فيه عن حياته وأعماله ومآثره ومساعيه الوطنية(٢٦) . وإثر صدور المعجم اللغوي للشيخ عبد الله العلايلي ينشر بشر مقالة بالفرنسية حول المعجم وجهود صاحبه اللغوية ما لبث الدكتور علي سعد أن نقلها الى العربيــة(٢٧) .

وعندما يعمل احد المستشرقين على تحقيق كتاب من كتب التراث(٢٨) أو تصدر رسالة لأحد الطلاب العرب الدارسين في الغرب(٢٩) سرعان ما يعرّف بشر فارس قراء العربية به ، أو بذلك الانتاج ، ويعقب عليه أو ينوه به في إحدى المجلات ، من هذا القبيل ما قاله في رسالة الدكتور زكي مبارك (النثر العربي في القرن الرابع الهجري) : « إن رسالة الدكتور مبارك تدل على أن الشرقيين جديرون بأن يعرضوا لأبحاث علمية لا يخامرها تشيّع ولا تعصب ، وأنهم ليسوا دون الفرنج في بعد النظر وسعة الاطلاع ، على شرط أن ينهجوا نهجاً أوروبياً ويعدلوا عن الأسلوب الذي يعمد اليه جلّ كتابنا إذا عزموا على التأليف »(٣٠) . ولا ينسى ان يفعل ذلك برسالة يبعثها من برلين حول رسالة ابراهيم مدكور (منزلة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية) التي نال عليها درجة الدكتوراه من باريس(٣١) .

(٢٦) انظر المقتطف ع يونيو ١٩٣٦ ص ١٢٤ .

(٢٧) (بشر فارس يعرف معجم العلايلي الى الغرب) الاديب ع نوفمبر ١٩٥٤ ص ٧٠ .

(٢٨) انظر مثلا المقتطف ع مارس ١٩٣٢ ص ٣٥٥ وعدد مارس ١٩٣٥ ص ٣٦٣ .

(٢٩) انظر مثلا الرسالة (البريد الأدبي) ع ٢٤٩ — ١١ ابريل ١٩٣٨ ص ٦٣٣ والمراجع الواردة في الهامش التالي (رقم ٤٩ و ٥٠) والمقتطف ع يونيو ١٩٣٩ ص ١٢٢ .

(٣٠) انظر المقتطف (كتب شرقية باللغة الفرنسية) ع يوليو ١٩٣١ ص ١١٨ .

(٣١) انظر المقتطف (تآليف المستشرقين) ع يوليو ١٩٣٥ ص ٢٤٧ .

وهو في تتبعه كتابات المستشرقين وتحقيقاتهم ، ومنهم (بروكلمان وبلاشير وماسنيون وبول كراوس ودومامبين) ولا يغفل سقطاتهم في الترجمة(٣٢) او اخطاءهم في اللغة (٣٣) او نقص مصادرهم ، فيشير اليها ، ويصححها ، وينبّه على المراجع التي فاتهم الاعتماد عليها بذكر اسمائها وتاريخ طبعها(٣٤) .

اما بصدد ترجمات القرآن (الكريم) الى اللغات الاوربية ، فيعقب على احداها بقوله « وقد تصفحت هذه الترجمة فوجدتها غير وافية على نحو غيرها من التراجم الافرنجية ، وانما ليعوز جانباً منها الطلاوة والامانة في النقل والدقة والبراعة في التعبير » الى ان يقول « ولا يقوى على النهوض بترجمته الا فريق من اللغويين والفقهاء والشعراء والكتاب فلغوي يعنى بالألفاظ والتراكيب ، ويظهر معناها الصحيح بين حقيقي ومجازي ، وفقيه يؤول اللفظ ويشرح التراكيب مستندا في ذلك الى التفاسير القويمة ، وشاعر يفطن الى ما ينشر في آيات القرآن من صور جذابة ، وتشابيه خلابة ، وكاتب يحكم العربية ويحذق اللغة المنقول اليها ، فيفرغ الآيات في قالب رائع واسلوب سليم . على انه لا يشك احد انه مهما صنع اولئك القوم فلن يصلوا الى شيء من اعجاز القرآن »(٣٥) .

وبشأن الادب العربي بشكل عام ، يبدي بشر فارس رأيه بصراحة وجرأة في حقيقة اهتمام المستشرقين بأدبنا ، وفي قصورهم عن تقويم الشعر العربي بشكل خاص ، اذ يقول : « إن أوربا لا تعنى الا بحفنة من ادبنا ترى فيها وحدها ما يستحق التقدير والالتفات ، واما عناية المستشرقين بركام ادبنا فمن باب الاستطلاع وأكل العيش . ومن

(٣٢) انظر مثلا المقتطف (تاليف المستشرقين) ع ابريل ١٩٣٧ ص ٤٨٥ .

(٣٣) انظر مثلا المقتطف ع ديسمبر ١٩٣٩ ص ٦١١ .

(٣٤) انظر مثلا المقتطف ع ابريل ١٩٣٧ ص ٤٨٨ .

(٣٥) بشر فارس (ترجمة حديثة للقرآن) المقتطف ع ديسمبر ١٩٣٣ ص ٦١١ .

الظريف أن عدداً قليلا جداً من المستشرقين يستطيع ان يقول كلمته في الادب العربي ، وقد جالستهم وعاشرتهم فكدت لا اجد واحداً منهم يقوى على تقويم الشعر العربي »(٣٦) .

الأدب الرفيع بين التراث وثقافات العصر : الى جانب دفاعه عن نهضتنا الثقافية ظل بشر فارس يكافح سنوات طويلة ، نظرياً وعملياً ، من اجل ابداع ادب رفيع يساير تطور العصر ويواكب الثقافات الحديثة ، فيثور على « أدب الترويح عن النفس » او كما يسميه احياناً اخرى « ادب التسلية والانشاء التعليمي » ، وما خلفه منهج (دنلوب) من اثر في النشاط الذهني لأعوانه (٣٧) ويعمل على استحداث ادب جديد بما يكتبه من قصة ومقالة وشعر ومسرحية . وكان في كل ما يدعو اليه منذ البداية يحمل التمرد على التقاليد والمألوف والمنطق الجامد ، البعيد عن وحي الوجدان ، وعلى الميوعة الرومانتيكية ، وما يقتضيه الطابع الكلاسيكي في الأدب من فخامة اللفظ ، والتراكيب المطروقة ، والابتاع الصاخب ثم ما لبثت دعوته ان تبلورت في (المذهب الرمزي) الذي كان واحداً من رواده في الادب العربي ان لم يكن رائده الاول . ويرى ان الادب الرفيع لا يتمثل في مجرد (البيان والوضوح) انما فيما يسميه بأدب الظلال او (الادب المظلل) القائم على الايحاء والايهام والظل الذي هو « لون من الوان الايهام الناعم يخرج القول مخرج الوحي ويدخل موضوعه في سر اللطافة»(٣٨) ذلك بالرجوع الى التراث وبكل ما فيه « من دواوين الفصاحة والبلاغة »(٣٩) ومن « مناهل الأدب الصوفي »(٤٠) وبالنظر الى « القرآن عمدة التعبير وقدوة المنشئين » (٤١) وبالالتفات الى ما يقتضيه تطور

---

(٣٦) امين زيدان : مرجع سابق .

(٣٧) بشر فارس : الرسالة ع ٣٠٧ مرجع سابق .

(٣٨) انظر بشر فارس (التظلال في الأدب) . الكاتب المصري ع فبراير ١٩٤٨ ص ٧٩ .

(٣٩) بشر فارس : المرجع السابق ص ٨٥ .

(٤٠) فائق رجي (القطاعية فكرية مستحدثة) الأديب ع مايو ١٩٦٢ ص ٦٠ .

(٤١) بشر فارس (التظلال في الأدب) مرجع سابق ص ٧٨ .

الثقافات المعاصر وما وصلت اليه من تعقيد . ولهذا لم يكن مذهب بشر فارس بدعة مستجلبة من الغرب انما هو نابع من أرفع ما خلفه لنا التراث العربي . وكان بشر في هذا المجال يكشف عن عبقرية اللغة وبيانها الأصيل . ويعمل على إكمال رسالته التي حملها ودافع عنها طوال حياته .

واستطاع بشر فارس ، عملياً ، بما استحدثه من قصة وشعر ومسرحية أن يسمع الغرب هذا الصوت من التجديد في الأدب العربي الحديث ، وان يوصل ادبه بما فيه من لون جديد الى بعض صحف الغرب ومسارحه ، فقصته القصيرة (قطعة لحم) التي فازت بالجائزة الثانية في (مباراة القصة العصرية) في مجلة الهلال(٤٢) نقلت الى الالمانية عام ١٩٣٧ ، وبعض قصصه نشرت في (كراسات الجنوب) الصادرة في مرسيليا ، وشعره نوه به في مؤلفات المستشرقين كما فعل بروكلمن في (تاريخ الآداب العربية)(٤٣) . اما مسرحيته (مفرق الطريق) التي ترجمت الى الفرنسية بقلم المؤلف ثم نقلت الى الالمانية(٤٤) فقد مثلت على مسرح الجيب في باريس عام ١٩٥٠ وفي مهرجان (سالزبورغ) الدولي في النمسا ١٩٥١ وفي فيينا ١٩٥٢ وفي (مونستروستفلن) بالمانيا ١٩٥٤(٤٥) كما انه « ترجم مسرحيته الثانية (جبهة الغيب) وسجل نصها الفرنسي عام ١٩٥٢ في جمعية المؤلفين والملحنين المسرحيين في باريس »(٤٦) وفي مسرحية (مفرق الطريق) يقول بروكلمن « عند هذه المسرحية البازغين في أسلوب شعري مبتكر

(٤٢) نشرت القصة في (الهلال) ع اغسطس ١٩٣٤ .

(٤٣) انظر الرسالة ع ٣١٢ – ١٩٣٩ ص ١٢٧٠ .

(٤٤) نشرت (مفرق الطريق) في ملحق المقتطف ع مارس ١٩٣٨ ، وصدرت عن دار المعارف بمصر ط ٢ سنة ١٩٥٢ وبالفرنسية في مطبعة مصر في العام نفسه ، وكانت قد نشرت في المجلة المسرحية بباريس عام ١٩٥٠ .

(٤٥) يوسف اسعد داغر (مصادر الدراسة الادبية) .

(٤٦) يوسف مراد : مرجع سابق ص ٢٠ .

نحن على ابواب تطور جديد بأن يحدث تجديداً في الحياة الادبية ، وان يضيف اليها ثروة »(٤٧) . وكتب (شور) في (جـريدة الشـعب الديمقراطية) الصادرة في المانيا « هذه قصيدة من الشعر تقبل الينا كشهادة للروحانية العربية »(٤٨) . ويعقب (جميل حمودي) احـد الفنانين العرب على المسرحية بقوله : « ان عرض المسرحية في باريس شيء له أهميته الكبرى ، ففي باريس تلتقي كل رغبات الرجال للحصول على المكانة الشهية التي يمكن ان يهبها الجمهور الباريسي الصعب ، وفيها تتمركز الآراء الآتية من كل مكان في العالم . على ان هذه المدينة الخالدة ما تزال تمتلك كتابها المسرحيين الكبـار امثـال (بول كلوديل) و (جان بول سارتر) وغيرهما . لهذا فان المجال ضيق أمام الكتاب الأجانب الا من كان منهم من أوتي سعة الحظ وبالغ المقدرة »(٤٩) .

(٤٧) (تاريخ الاداب العربية) عن يوسف مراد . المرجع السابق .

(٤٨) يوسف مراد . المرجع السابق . ويقول الدكتور مراد في هامش ص ٢٥ من مقالته ان النص العربي لبروكلمن وشور من ترجمة الدكتور مراد كامـل (استاذ اللغـات السامية في جامعة القاهرة) .

(٤٩) جميل حمودي (مفرق الطريق) الاديب ع يونيو ١٩٥١ ص ٥٨ .

عن وزارة الثقافة يصدر حديثاً

الشرق والغرب

بقسميه الأول والثاني

قضايا وحوارات النهضة العربية (٦)

اعداد وتقديم : محمد كامل الخطيب

* * *

من ميسلون الى الجلاء

سيرة سياسية

قضايا وحوارات النهضة العربية (٨)

منير المالكي